N° 4 1959 Avril

NOUVELLE
REVUE THEOLOGIQUE

Argument d'Ecriture et théologie biblique dans l'enseignement théologique

1. *Exposé d'une situation.*

Le thème des rapports entre « Théologie dogmatique » et « Théologie biblique » est plus que jamais à l'ordre du jour. Ces dernières années, il a fait l'objet de journées d'études et d'articles ; il vient d'acquérir plein droit de cité dans la dernière livraison du *Lexikon für Theologie und Kirche* : art. Biblische Theologie (K. Rahner) [1].

1. Parmi les ouvrages les plus récents, citons : J. R. Geiselmann, *Das Missverständnis über das Verhältnis von Schrift und Tradition und seine Ueberwindung in der katholischen Theologie,* dans *Una Sancta,* 11 (1956), p. 131-150; G. Dejaifve, *Bible, Tradition, Magistère dans la Théologie catholique,* dans *N.R.Th.,* 78 (1956), p. 131-151; A. Michel, *L'Eglise, l'Ecriture et la Tradition,* dans *Ami du Clergé,* 8 (1956), p. 119-125; R. Prenter, *Die Systematische Theologie und die Bibelauslegung,* dans *Theologische Literaturzeitung,* 81 (1956), p. 577-586; H. Grass, *Die katholische Lehre von der hl. Schrift und von der Tradition,* Lüneburg, 1954; O. A. Piper, *Biblical Theology and Systematic Theology,* dans *Journal of Bible and Religion,* 25 (1957), p. 106-111; P. Fedrizzi, *La Prova biblica nel « De sacramentis »,* dans *Studia Patavina,* 4 (1957), p. 415-425; J. Schildenberger, *Wie lässt sich das A.T. für den Schriftbeweis verwerten?,* dans *Schweizerische Kirchenzeitung,* 125 (1957), p. 537, 554; J. R. Geiselmann, *Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Hl. Schrift und der nicht geschriebenen Tradition,* München, 1957; J. Michl, *Dogmatischer Schriftbeweis und Exegese,* dans *Biblische Zeitschrift,* 2 (1958), p. 1-14; G. Owens, *Is all Revelation contained in Sacred Scripture?,* dans *Studia Montis Regii,* 1 (1958), p. 55-60; O. Semmelroth, *Die Hl. Schrift als Glaubenquelle,* dans *Stimmen der Zeit,* 161 (1958), p. 36-50; J. Burnaby, *Bible and Dogma,* dans *The Church Quarterly Review,* 159 (1958), p. 178-192; L. Scheffczyk, *Biblische und dogmatische Theologie,* dans *Trierer Theologische Zeitschrift,* 67 (1958), p. 193-209; J. Levie, *La Bible, parole humaine et message de Dieu,* Paris-Louvain, 1958.

Nous ne prétendons pas ici entrer dans le dialogue aux côtés de J. R. Geiselmann ou de O. Semmelroth [2]; notre dessein, plus modeste, n'est pas moins actuel. Notre point de référence sera le régime des séminaires ou facultés théologiques et le niveau concret de l'enseignement de la théologie. Exégètes et professeurs de dogme partagent la vie d'une même faculté, collaborant à une tâche commune d'éducation. Peut-on toujours parler de vraie collaboration, de compréhension mutuelle? Dans combien de cas ne prédominent pas défiances, reproches, doléances réciproques? Pour assainir la situation, le premier pas semble être de formuler loyalement les griefs, en essayant de convertir les murmures en dialogue, puis de discerner, dans une enquête conjointe, les causes et les remèdes.

Quels sont les *griefs* principaux? « Les exégètes nous démontent nos arguments d'Ecriture », se plaignent les théologiens, « et cela sans nous fournir une interprétation normative que nous puissions utiliser avec valeur d'autorité dogmatique ». De leur côté les exégètes soupirent: « En bornant leur intérêt à un répertoire limité de versets, les théologiens réduisent la portée de l'Ecriture; bien plus, ils en déforment le sens en donnant de ces versets une interprétation inadéquate ». Les étudiants, à leur tour, prennent part à la controverse en affectant un certain scepticisme à l'égard de l'argument d'Ecriture; par ailleurs, ils se rangent le plus souvent aux côtés de l'exégète, pensant ainsi être à la page, ou parce que le domaine exégétique leur paraît plus attirant, plus facile d'accès ou plus actuel.

Nous pensons ainsi décrire fidèlement une situation existante. Le fait que dans tel ou tel endroit manquent pareils symptômes révèle ou bien que l'on se trouve déjà près de la solution, ou bien qu'on ne s'est pas encore vraiment posé le problème. Nous ne parlerons pas du plan de la recherche scientifique, où les relations s'avèrent plus amicales. Nous ne pourrons pas non plus examiner les difficultés que les prêtres de paroisse posent aux exégètes, généralement du point de vue pastoral.

Un facteur essentiel de la question qui nous occupe est sans doute l'étudiant. Le professeur, dans le cercle de ses propres études, peut facilement résoudre ses problèmes personnels. Par contre, l'étudiant qu'il s'agit de former — car dans ce but furent fondés séminaires et facultés — n'est souvent pas à même de réaliser son équilibre dans une tension de forces qui s'exercent dans des sens différents.

Une analyse de la situation nous amènera à reconnaître d'abord une cause générale : la spécialisation, comme aboutissement de deux courants divergents. Nous traiterons ensuite en détail du processus de

---

2. On pourra se référer aux articles cités plus haut et aux informations données par A. Ibáñez Arana, *« Escritura y Tradición » en el concilio de Trento*, dans *Lumen*, 7 (1958), p. 336-344.

spécialisation qu'a développé l'enseignement basé sur les manuels, et conjointement du processus opposé d'analyse critique. Enfin nous étudierons les relations entre méthode et mentalité, ce qui nous permettra de conclure qu'une réforme de méthode pourrait bien préparer l'accord des mentalités.

2. *La spécialisation.*

La situation actuelle, telle que nous avons tenté de l'esquisser, est le fruit d'une longue évolution. Le courant culturel du siècle dernier a provoqué sur une grande échelle la spécialisation. Mais le spécialiste court le risque de ne pas être informé de ce qui se passe, et d'en perdre l'intelligence, et cela non seulement en des domaines éloignés du sien, mais aussi sur des terrains limitrophes [3].

Il est certain qu'entre la Théologie dogmatique et l'Ecriture les contacts et les interférences sont multiples. Le théologien a étudié l'Ecriture au cours de sa formation théologique, soit dans les traités dogmatiques, soit dans les cours spéciaux d'Ancien et de Nouveau Testament. Il a pris contact, sommairement du moins, avec la méthode philologique moderne et il connaît, par l'étude de cas concrets, les orientations de la critique biblique. L'exégète, dans le système actuel, est licencié en Théologie; pendant plusieurs années, il s'est familiarisé avec les principes et les méthodes de la Théologie. Tandis que le futur professeur de dogme commence ses études spécialisées avec une formation exégétique rudimentaire, le futur professeur d'Ecriture commence les siennes avec une intense formation théologique. Au cours de leur spécialisation, les contacts mutuels diminuent sans disparaître tout à fait. Quand l'un et l'autre montent en chaire, inaugurant leur carrière spécialisée, ils ne se mettent pas toujours en frais pour intensifier ces rapports.

Rappelons en passant, en manière de paradigme, que le « maître » Thomas d'Aquin « lisait » (c'est-à-dire expliquait) en Sorbonne la « Page sacrée » ou Ecriture; plus tard, il exposa une « somme » théologique en synthétisant la matière de ses « leçons » et de ses « disputes », pour employer les termes techniques de l'époque.

La spécialisation est un processus inévitable. Aussi faut-il en connaître les dangers afin de s'en garder et pour les surmonter plus aisément.

3. *Evolution des études bibliques.*

Ce processus d'évolution ne date évidemment pas du siècle dernier. Le P. Vaccari divise en trois grandes étapes l'évolution des études

3. A. Dempf, *Die Einheit der Wissenschaft*, Stuttgart, 1955. Voir spécialement l'introduction.

bibliques. A vrai dire, on ne peut parler d'étape nouvelle que lorsque s'imposent de nouveaux principes et de nouvelles méthodes [4].

L'époque patristique constitue la première étape. Le P. Vaccari en donne les caractéristiques suivantes : emploi de l'original grec, ou de la traduction si l'original est hébreu; commentaire verset par verset et compréhension restreinte de l'unité organique ou de l'ensemble; peu de souci pour l'histoire et intérêt minime pour les livres historiques. La séparation des disciplines n'existe pas pour les Pères : le commentaire de l'Ecriture est à la fois théologique et moral.

La renaissance carolingienne n'apporte rien de neuf à l'exégèse; son manque d'originalité la caractérise.

La scolastique médiévale ouvre une seconde étape : des principes nouveaux et de nouvelles méthodes viennent féconder les études bibliques. La philologie hébraïque, fondée et entretenue par des Juifs dispersés, pénètre en Occident. L'impulsion est donnée par les Arabes qui cultivent la science grammaticale. A leur contact, les Juifs apprennent la technique, l'appliquent à l'hébreu et fondent la nouvelle philologie. L'étude technique de l'hébreu passe ainsi en Espagne, où se développe principalement l'aspect grammatical; de là, elle pénètre en France où elle prend une tournure plus exégétique, et finalement gagne toute l'Europe.

C'est pendant le moyen âge que se réalise la division de la Bible en chapitres et versets (Stéphane Langton, Hugues de Saint-Chair) [5]. Commodité technique, à première vue! En fait, à la longue, la Bible se transforme en un répertoire de phrases aptes à servir de citations. Usage bien médiéval, si l'on songe aux collections de sentences ou d'exemples, aux listes de personnages et de faits, aux répertoires d'« autorités ». Le but de tous ces assemblages n'est pas d'unifier le divers et le dispersé, mais bien de le mettre à portée de main et d'en rendre l'emploi plus commode; on peut leur comparer le *Konversationslexikon* des Allemands. La division de la Bible conduit à un résultat similaire. Il n'était pas nécessaire de rassembler ce qui était un par soi-même, mais ce qui formait un tout organique fut morcelé. Ainsi la division consommait l'évolution et la Bible devenait, elle aussi, un répertoire d'« autorités », encore qu'il s'agît ici d'autorité supérieure.

La Renaissance ne renouvela ni les principes ni les méthodes de l'exégèse qui demeure débitrice de la scolastique. Ni la philologie classique introduite par Erasme, ni l'indépendance doctrinale proclamée par Luther ne réalisent une nouvelle étape dans l'intelligence et

4. A. Vaccari, *Esegesi antica ed esegesi nuova. Le grandi epoche della storia dell'esegesi biblica,* dans *Biblica,* 6 (1925), p. 249-274.

5. A. Landgraf, *Die Schriftzitate in der Scholastik um die Wende des 12. zum 13. Jahrhundert,* dans *Biblica,* 18 (1937), p. 74-94.

l'exposition de l'Ecriture. Sous l'effet de la polémique, les études s'intensifient, mais on ne peut parler d'apport radicalement nouveau. Celui-ci apparaît au XVII[e] siècle, avec les œuvres de Richard Simon et de Marco Antonio Capelli : l'époque de la « critique » s'inaugure ; nous en suivrons bientôt l'itinéraire.

4. *Evolution des études théologiques.*

L'évolution des études théologiques étant généralement mieux connue, il nous suffira d'en rappeler les grandes lignes [6].

Au cours du moyen âge, la Théologie se constitue peu à peu en science indépendante. Viennent d'abord les « Sentences » : affirmations et opinions de Pères sur les diverses questions théologiques ; il s'agit le plus souvent de « questions » et non de vérités définies. On peut voir dans les « Sentences » une variante théologique de l'usage commun et généralisé au moyen âge des « autorités » ou des « auteurs ».

Abélard réalise une innovation audacieuse : dans un même thème, une même question, il introduit des sentences de Pères de l'Eglise opposées entre elles, contraires ou même contradictoires (il est évident qu'il ne traite pas alors de vérités définies ni de conclusions théologiques), et ce faisant, il enseigne la méthode pour réduire l'antinomie. Le procédé « *sic et non* » d'Abélard est une sorte de mécanisme dialectique par « thèse et antithèse » dont la synthèse s'obtient par des voies diverses ; la plus radicale est la négation pure et simple d'une des autorités opposées. Plus que la facile méthode des « sentences » et des « auteurs », le procédé d'Abélard incite à la discussion et à l'étude personnelle ; son principe est une critique sans révolte, car elle ne s'exerce que sur le terrain des opinions.

Au XII[e] siècle, l'« *organon* » d'Aristote fait son entrée en Occident, et la dialectique rigoureuse conquiert la Théologie. Le « Maître en Théologie » continue d'expliquer ou de lire la « Page sacrée » ; son office propre n'est-il pas formellement d'expliquer l'Ecriture [7] ? Le « Bachelier », à son tour, lit ou explique les « Sentences » de Pierre Lombard. A côté de la « leçon », tâche fondamentale, prend place la « dispute », organisée selon les règles établies par Aristote au huitième livre de ses « *Topikoi* », dont Jean de Salisbury affirme : « *si-*

6. M. Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode,* I (1909), II (1911), Freiburg ; M. Grabmann, *Geschichte der katholischen Theologie,* Freiburg, 1933 ; M. D. Chenu, *La théologie au douzième siècle,* Coll. Etudes de philosophie médiévale, Paris, 1957 ; *La théologie comme science au XIII[e] siècle,* Coll. Bibliothèque thomiste, XXXIII, Paris, 1957 ; A. Hayen, *La théologie aux XII[e], XIII[e] et XX[e] siècles,* dans *N.R.Th.,* 80 (1957), p. 1009-1028 ; 81 (1958), p. 113-132.

7. H. Denifle, *Quel livre servait de base à l'enseignement des maîtres en Théologie dans l'université de Paris,* dans *Revue Thomiste,* 2 (1894), p. 149 ss.

ne eo non disputatur arte sed casu ». La « dispute » est un exercice oral dont le texte écrit prend le nom de « *quaestio disputata* ». Ses registres habituels sont le « *an...* » ou le « *quaeritur...* », plus rarement la forme énonciative « *quod...* ». A vrai dire, la méthode suit de façon pleinement orthodoxe les principes dialectiques d'Aristote : les questions dogmatiquement établies ne font pas l'objet de disputes, mais bien les questions neuves, qui surgissent de toute part (« problèmes » en général), ou les opinions que l'on revise constamment (« thèses » au sens strict). On applique de même au commentaire scripturaire la méthode dialectique d'investigation, ainsi, par exemple, Robert de Melun intitule son livre « *Quaestiones de sacra pagina* ». Le schéma général de ces traités semble être : « *Videtur quod non — Sed contra — Respondeo dicendum — Ad primum...* ». Le genre théologique appelé « somme » se caractérise par l'ordre systématique et la brièveté, du moins relative, de l'exposé. Quantité d'œuvres adoptent la méthode, dans les différents domaines du savoir : *Summa de virtutibus et vitiis, Summa sermonum, Summa de articulis fidei, Summa de arte praedicatoria, Summa casuum conscientiae, Summa grammaticalis, Summa decretorum, Summa dictaminis, Summulae,* etc.

Avec le temps, le genre « somme », ou le commentaire d'une autre somme déterminée, de préférence celle de saint Thomas, en vient à occuper le poste fondamental de la Théologie. Un poste parallèle est assigné à l'Ecriture dans le Commentaire. Les fonctions une fois séparées, les méthodes tendront à se spécialiser, comme nous allons le voir.

5. a) *Thèses et manuels.*

Le livre de texte est un instrument pédagogique dont le triomphe ne date que de deux siècles [8]. Le manuel théologique aujourd'hui en usage possède la même structure génétique que les sommes ; c'est une véritable *somme de sommes,* une synthèse de synthèses. Plusieurs générations d'auteurs, poursuivant un idéal de clarté, de précision, d'ordre, de simplicité ont collaboré à la formation de nos actuels manuels.

Concrètement, le manuel de Théologie dogmatique a adopté la « thèse » comme schème pédagogique, non plus dans le sens aristotélicien ou scolastique, comme aspect du genre « problème », mais comme catégorie de « thèse à défendre ». Schème unique s'appliquant à toutes les classes d'énoncés ou « thèses ». En ce sens, nous pourrions affirmer que l'étudiant actuel en Théologie reçoit la doctrine à un degré intense de « thésification ». Le procédé, en soi, n'est pas erroné, car toute science qui se transmet sous forme d'enseignement, enseignement universitaire y compris, tend à se réduire à des formules précises,

8. M. Grabmann, *Geschichte der katholischen Theologie.*

rigoureusement contrôlées et contrôlables, facilement transmissibles à l'étudiant, aisément assimilables. Le cas extrême est celui des mathématiques, science de formules abstraites.

Nous ne voulons pas parler ici de cet autre système pédagogique adopté également dans de nombreuses disciplines, notamment au niveau universitaire, et qui se développe en deux temps : la formulation des problèmes, puis leur solution. Afin d'aiguiser chez l'étudiant le sens de la recherche, on lui fera explorer des zones nouvelles, zones entièrement neuves s'il s'agit proprement de l'investigation scientifique, ou neuves seulement à son point de vue, lorsqu'on ne lui révèle pas d'emblée la solution ou la formule. Nous trouvons aussi ce procédé en vigueur dans l'enseignement universitaire de la Théologie; c'est le travail de cercles et de séminaires.

Cependant, la méthode d'exposition par énoncés et thèses, saine et nécessaire en soi, n'en recèle pas moins un grave danger. Danger universel des formules qui facilement dégénèrent en « formulisme », surtout dans les sciences de l'esprit, où la revision et la correction expérimentale sont malaisées, où les formules tendent plus rapidement au conceptualisme, et dont les étudiants moins doués peuvent se contenter, comme d'une espèce de nominalisme.

En fait, ce danger a pesé gravement sur ce qu'on nomme « argument scripturaire » dans les thèses théologiques. Sous la force des formules, le champ de la Bible s'est rétréci : on cite à peine quelques versets de l'Ancien Testament. Dans la recherche de la formule maniable et parfaite, on a appliqué la rigueur du syllogisme à des textes qui réclamaient un traitement philologique, plus adapté à leur nature, lequel s'avère plus difficile peut-être et moins maniable, mais non pas moins rigoureux.

Le procédé que nous avons appelé « thésification » n'a pas eu d'aussi graves conséquences dans d'autres domaines de l'enseignement théologique, comme la théologie spéculative, par exemple, qui admit la formulation scolastique comme lui étant mieux adaptée. Ainsi en est-il également de la théologie positive basée sur la « tradition », qui tire le plus souvent les énoncés de ses thèses des documents ecclésiastiques eux-mêmes où la formule en question est proposée. En fait, l'étudiant, mal à l'aise devant de nombreux arguments scripturaires, retrouve son calme pour le reste de la thèse : il accepte tranquillement l'argument de tradition; il se montre capable de suivre avec intérêt la pensée, voire la spéculation, ancienne ou moderne, solidement établie sur la révélation.

La difficulté n'est pas, notons-le, que la formule qu'on emploie soit erronée; elle réside dans le fait même de la formule. Il n'y a pas à regretter que l'argumentation soit mal construite, ou qu'elle doive être améliorée, mais bien que le souci pédagogique de la formule tende à

rétrécir et déformer le texte scripturaire. Les sources de la tradition ont été réduites, elles aussi, comme l'explique le P. Karl Rahner décrivant « le cercle vicieux d'une théologie basée sur Denzinger »[9], pour des raisons qui ne sont pas toutes commandées par des limites de temps et de capacité. Ces sources pourtant n'ont pas été déformées, pour la bonne raison que leurs formules commandent les thèses. La spéculation ancienne ou moderne s'est vue à son tour rétrécie, pour des raisons d'économie de temps; elle ne s'en est pas trouvée déformée parce que la méthode y était adéquate. Nous pensons donc que ce problème de la réduction et de la déformation est propre à l'argument scripturaire.

5. b) *Critique et exégèse.*

C'est d'une façon parallèle au procédé de « thésification », mais en direction opposée que procède actuellement l'exégèse. En face de l'effort développé pour ordonner, clarifier, simplifier et réduire pédagogiquement, nous assistons, en exégèse, à un grand mouvement de revision critique avec toutes ses conséquences.

La méthode nouvelle, appelée à reviser et à remplacer la précédente (cfr § 3), naît dans la seconde moitié du XVII[e] siècle avec l'œuvre du prêtre catholique Richard Simon. Après une réaction violente de la part des milieux tant protestants que catholiques, les rationalistes s'empareront de la méthode en la viciant par la négation du monde surnaturel, ce qui la rendra suspecte aux yeux des catholiques. Il faudra attendre notre siècle pour voir cette méthode pleinement incorporée dans la recherche catholique, surtout à partir de l'encyclique *Divino afflante Spiritu,* et cela, avec une force extraordinaire et parfois non sans quelques exagérations. La science biblique est actuellement une science philologique et historique[10], non seulement sur le plan de l'investigation, mais encore sur celui de l'apprentissage. Un étudiant en science biblique est formé dès l'abord d'après les méthodes des disciplines philologico-historiques. Devenu professeur d'Ecriture Sainte, il procède désormais à une révision technique de maintes formules qu'inculque à l'étudiant son manuel de Théologie. Deux procédés parallèles de directions contraires se proposent donc à l'étudiant; s'étonnera-t-on dès lors qu'elles finissent par le désorienter et l'entraîner, comme une girouette, dans une ronde folle? Faut-il dès lors mettre fin à la critique, en raison de la « thèse » et de son utilité pédagogique? Ou bien faut-il incorporer la critique dans la thèse, au détriment de la clarté et de la simplicité pédagogiques? Et si l'on opte pour

9. K. Rahner, *Schriften zur Theologie,* Einsiedeln, 1954 : « Ueber den Versuch eines Aufrisses einer Dogmatik ».

10. Naturellement, l'exégèse catholique ne se réduit pas à une science philologico-historique, cfr *Enchiridion Biblicum,* n. 611.

l'incorporation, quel sera le point d'insertion et quelle devra être l'attitude intellectuelle permettant de mener à bien l'entreprise? Nul doute que le point d'insertion doive être « l'argument d'Ecriture »; quant à l'attitude intellectuelle, il nous faut en traiter plus en détail.

6. *Méthode et mentalité.*

Le problème actuel est, pensons-nous, surtout un problème de méthode, en n'oubliant pas que mentalité et méthode se compénètrent intimement. C'est en général l'intuition neuve et géniale qui trouve la méthode adéquate pour son propre développement; ainsi une sensibilité neuve d'artiste invente des procédés de style nouveaux. La méthode naît sous la motion de la mentalité et, soutenue par elle, se développe. Tant que dure leur connivence, leurs influences demeurent réciproques. Arrive enfin un moment où la méthode devient moteur à son tour, conservant et fomentant la mentalité.

C'est comme méthode nouvelle que la Dialectique d'Aristote fit son apparition en Europe au cours du XII[e] siècle. Le fait qu'elle venait à la rencontre d'un nouveau courant intellectuel rendit cette importation à la fois possible et heureuse [11]. Elle sut se développer dans la ligne de ce magnifique élan d'esprit. Mais cet élan une fois amorti, la méthode continua de faire sentir son inertie, selon une courbe décroissante, allant jusqu'à la véritable décadence. La théologie du XV[e] siècle conservait encore la méthode dialectique et, par elle, se maintenait en vie. Les grandes « questions » résolues, les esprits fatigués, on se mit à appliquer la méthode à des subtilités, et une mentalité décadente envahit les universités européennes.

La grande bataille de la Réforme et de la Contre-Réforme réveilla l'impulsion créatrice. Celle-ci s'empara des procédés déjà accrédités (notamment la méthode dialectique), et perfectionna la méthode des « autorités » quelque peu tombée dans l'oubli, qu'elle enseigna à manier avec plus de finesse et d'exactitude. Le genre théologique de la « controverse » acquit un lustre incomparable, et le genre commun des « questions » occupa les théologiens catholiques dans leurs disputes d'écoles. D'ailleurs, le genre de la controverse fut souvent décisif dans les discussions et les définitions des Conciles. De là à exposer les définitions conciliaires sous forme de controverse, il n'y avait qu'un pas; on le franchit rapidement, surtout dans l'enseignement réservé aux étudiants catholiques. A la longue, la méthode finit par établir une mentalité : la tâche du théologien catholique devint la démonstration du dogme contre les hérésies, et celle de l'étudiant en théologie la démonstration de thèses.

---

11. C'est ce nouvel élan intellectuel qu'examine le P. Chenu dans ses diverses études.

7. Argument d'Ecriture.

Etant donné un énoncé — de conciles, de théologiens, etc. — l'argument d'Ecriture consiste à prouver celui-ci au moyen de textes scripturaires univoques ou univoquement réductibles à l'énoncé, ou encore tels que l'énoncé s'en déduise, dans le but de réfuter les adversaires. La méthode est rigoureuse, claire, éminemment pédagogique. M. Nicolau, dans son *Introduction générale à la Théologie* (Biblioteca de Autores Cristianos, vol. 61, n. 16), s'explique ainsi au sujet de l'argument d'Ecriture : « *agitur de thesi aliqua probanda, praevie cognita* ». Il le distingue des recherches de Théologie biblique dans lesquelles « *agitur de conclusionibus inveniendis relate ad aliquod thema* ». Il le distingue également de la fonction première de la Théologie, qui est : « *invenire ipsam doctrinam Magisterii Ecclesiae* ». La thèse « préalablement connue » est l'énoncé ; l'argument d'Ecriture en est une preuve.

Mais ce qui devrait se contenter de n'être qu'une méthode, se transforme parfois en mentalité. Ainsi Palmieri, à force d'ingéniosité, prouvait, au moyen du texte de saint Paul (Ep 5, 32), que le mariage est un sacrement. A un degré réduit, nous vérifions la conversion de la méthode en mentalité lorsque professeur et étudiant sentent la « nécessité » de prouver leur thèse au moyen d'un texte d'Ecriture déterminé, ou s'excusent dans le cas où leur thèse ne contient pas d'argument scripturaire.

On peut attribuer à la « preuve d'Ecriture » une autre raison d'être, celle que les auteurs appellent « justifier par les causes ». Les énoncés de nos thèses sont, la plupart du temps, des vérités proposées par le Magistère de l'Eglise. Leur formulation est tirée des sources de la révélation, Ecriture ou Tradition [12]. Il paraît légitime de retourner aux sources pour vérifier comment s'y trouvent contenus les énoncés de thèses. En d'autres termes, lorsque nous proposons un énoncé, nous tentons, pour le prouver, d'en remonter le cours jusqu'à sa source. La méthode est légitime autant que pratique. C'est à elle que se réfère M. Nicolau dans le traité précédemment cité :

« Ubi habetur datum theologicum oblatum per magisterium contemporaneum vel quasi-contemporaneum Ecclesiae,... laboris scientiae theologicae est *hoc datum per causas iustificare*... Haec methodo positiva praestari debent, et functio illa theologica, qua demonstratur tali methodo positiva quasnam veritates revelatas fontes positivi (Scriptura, Traditio) contineant, dicitur *Theologia positiva* » (n° 7).

« ... invenire quid regula fidei proxima dicat, scilicet, praesertim magisterium contemporaneum vel quasi-contemporaneum ; quod postea, ope aliorum documentorum antiquiorum, ut contentum in traditione comprobatur theologice » (n° 15).

Or, cette remontée du courant jusqu'aux sources doit être respec-

12. On se référera utilement aux études citées de J. R. Geiselmann et O. Semmelroth.

tueuse de son tracé. L'énoncé ne se rencontre pas toujours dans chacune d'elles, il n'y est pas toujours proposé de la même manière. Parfois, en retournant à l'A.T., nous n'y trouvons qu'un simple point de départ. S'approprier les textes d'Ecriture, que l'Eglise n'a pas authentiquement définis, dans le but d'établir un résultat préconçu, ne peut être une saine méthode [13].

8. *Origine et emploi de l'argument d'Ecriture.*

Cette méthode qui consiste pratiquement à prouver, à l'aide de textes scripturaires, des énoncés de thèses, a-t-elle une tradition culturelle? Constitue-t-elle l'héritage d'une culture déterminée? Nous avons déjà indiqué comment les Pères de l'Eglise, dans leur explication des textes de la Bible adoptèrent des méthodes en usage dans leur milieu. Ils empruntèrent ainsi bon nombre de procédés aux écoles littéraires ou philosophiques. Aussi les méthodes de l'Ecole d'Alexandrie différaient-elles de celles de l'Ecole d'Antioche et l'exégèse analytique (μεριχότερον), dans la ligne du néoplatonisme de Porphyre, différait de l'exégèse par séquences (ἀχολουθία) en dépendance du néoplatonisme de Jamblique [14]. Nouvelles étaient les méthodes de la Scolastique, mais elles furent également conditionnées par un milieu culturel concret. La méthode biblique actuelle dérive des philologues juifs médiévaux, de leurs maîtres arabes et de leurs modèles grecs. Il en a toujours été ainsi, et il en sera toujours de même, car la condition de l'Eglise est terrestre et historique.

Quelles sont donc les racines culturelles de la méthode décrite plus haut? Le procédé auquel recourt actuellement l'enseignement théologique a reçu sa forme définitive dans le traité *De locis theologicis* de Melchior Cano. Quelques citations suffisent à le montrer :

« ... locos e quibus idonea possit argumenta depromere, sive conclusiones suas Theologus probare cupit, seu refutare contrarias... unde argumenta certa, unde vero probabilia solum eruantur... tum in scholastica pugna, tum in Sacrarum Litterarum expositione... quibusnam argumentis proprie adversum haereticos... si quando sit cum his pro fide Catholica decertandum... » (I, 1).

« ... tamquam domicilia omnium argumentorum Theologicorum, ex quibus Theologi omnes suas argumentationes, sive ad confirmandum, sive ad refellendum inveniant » (I, 3)

« ... nam de Scripturae Sacrae peritia, in qua argumenti Theologici thesaurus praecipue inclusus est, certare cum veteribus nulli possunt » (XII, 11).

---

13. J. Levie, *Les limites de la preuve d'Ecriture Sainte en Théologie*, dans *N.R.Th.*, 71 (1949), p. 1009-1029, et *La Bible, parole humaine et message de Dieu*, p. 304-332.

14. J. Daniélou, *Les genres littéraires d'après les Pères de l'Eglise*, dans le volume *Los géneros literarios de la Sagrada Escritura*, Barcelone, 1957, p. 275-283.

Lorsqu'il veut défendre la supériorité de la Vulgate sur l'original hébreu ou grec, Cano allègue, entre autres raisons, que l'abandon du texte latin nous ferait perdre des arguments théologiques de poids; ainsi l'argument pour prouver la Trinité de I Jn 5, 7 ne se rencontre pas dans le texte grec de saint Jean. Et pourtant, Melchior Cano sait mesurer et peser, il est conscient de proposer une méthode :

« quid e singulis in utramque partem argumentando dici possit... utramne quaestionis partem ducta argumenta probent... Nec in omni loco aut pro re aut contra rem argumenta semper idonea reperiemus » (XII, 11).

Sa proposition est claire : l'Ecriture est un « trésor d'arguments théologiques » qui servent à prouver et à réfuter [15]. Son *De locis* veut enseigner une méthode, non pas radicalement neuve, mais tellement plus riche que les précédentes, tellement plus complète et plus systématique, qu'elle demeure toujours en vigueur.

D'où Melchior Cano a-t-il pris ses notions et ses procédés? Il ne s'en cache pas : de la Dialectique d'Aristote.

« Quemadmodum Aristoteles in Topicis proposuit communes locos, quasi argumentorum sedes et notas, ex quibus omnis argumentatio ad omnem disputationem inveniretur... » (I, 3).

Il ne dépend pas immédiatement d'Aristote, en sautant, pour ainsi dire, les siècles intermédiaires. Il s'insère dans une tradition vivante à laquelle il confère une forme définitive avant de la passer à ses successeurs. Et cette tradition vivante remonte pratiquement à la fin du XII[e] siècle (cfr § 4).

Aux temps de la Contre-Réforme, la ferveur « rhétorique » des « Humanités » dut exercer une notable influence sur le sort de la méthode, déjà connue par ailleurs. Nous pensons que M. Nicolau exagère quelque peu lorsqu'il écrit : « *Fontes argumentationis theologicae, mutuato nomine ex Rhetorica vel ex opere Agricolae* De inventione dialectica (*loci dialectici*), *dicuntur loci theologici* » (*o.c.*, 1, 12). Nous croyons en effet que l'on ne peut faire abstraction du coefficient « Rhétorique » entendu au sens plus large d'art de la parole, et en même temps au sens plus restreint d'éloquence judiciaire, subdivision de la rhétorique. N'oublions pas que Melchior Cano, dès sa préface, fait profession d'humanisme; aussi ne dédaigne-t-il pas d'employer le terme de « *causa* » (entendons : cause judiciaire) pour caractériser ses disputes théologiques (XII, 11, 1 et 3). De même, la Rhétorique d'Aristote, ou celle de Quintilien, s'essayaient à défendre une cause, à réfuter les adversaires, au moyen de lieux communs dont ils tiraient

15. A la formule « thesaurus argumentorum » on pourrait opposer la formule « thesaurus veritatis » employée par l'encyclique *Humani generis* : cfr *Enchiridion Biblicum*, n. 611.

leurs arguments. Outre la collaboration séculaire de la Rhétorique et de la Dialectique — qu'on se rappelle le Trivium ! —, il faut compter ici avec une influence psychologique du milieu. L'Humanisme et les Protestants avaient redoré le blason des « autorités » ; le protestantisme discréditait la dispute dialectique tandis que l'humanisme accréditait la dispute rhétorique [16].

Définir la place que l'« argument » ou preuve occupe dans la méthode de Melchior Cano nous semble toutefois plus important que de signaler ces influences. Peut-être découvrirons-nous ainsi la clef de sa méthode. Dès le premier chapitre, l'auteur affirme que la raison de l'« argumentation » est la « dispute » et la controverse avec les hérétiques, deux genres théologiques parfaitement définis. Le problème est éclairé de façon décisive au chapitre 12me du livre XII, où l'auteur présente un exemple pratique de la théorie exposée au cours de son traité, le faisant précéder de cette observation où nous soulignons les termes importants :

« De Eucharistiae sacrificio prima mihi cum Wicleffistis et Lutheranis *controversia* est. Facioque *contra institutum meum,* cum de re apertissima disputationem instituo. Nam si quid adeo certum et exploratum est, ut de eo inter viros doctos constanter perpetuoque convenerit, *argumentari* non soleo, *ne rem minime dubiam argumentando dubiam faciam.* Nec vero in hoc dabo operam, ut *rem* plane in Ecclesia *definitam* meis ego *argumentis probem* ; sed in id potius incumbam, ut unum e theologiae principiis, non tam ratiocinatione, quam *expositione confirmem.* Ita fiet, ut veritate *illustrata,* omnium tenebras depellam errorum ».

A la fin de l'exemple, il ajoute :

« Quamquam in singulis praecedentibus libris Lutheranorum nos malitia coegit, de uno aliquo Theologiae principio disserere, atque adeo *quaestionum,* quae *praeter naturae ac disciplinae ordinem in controversiam veniunt,* multa exempla ponere » (XII, 13).

Les titres des chapitres ajoutés en manière d'exemples sont significatifs : « *Exemplum primum, ubi principium Theologiae (veritas fidei) in quaestionem vertitur* » ; « *Exemplum secundum, ubi Theologiae conclusio in quaestionem vertitur* ». Il ressort de là que l'argumentation domine dans les questions discutées, mais non dans les doctrines de foi. Celles-ci pourront cependant être développées sous forme d'argumentation lorsque la faute (*malitia*) des hérétiques nous forcera d'accepter le genre de la « controverse ». On pourra l'adopter aussi comme exercice scolaire : « *necesse fuerit theses exercitationis gratia dicere... Necesse est ergo Theologis varie in contrarias partes disserendo, quasi in simulacro pugnae exercere scipsos* » (XII, 11).

Nous surprenons donc ici l'auteur en train de donner forme et sys-

16. E. R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter,* 2e éd., Berne, 1954.

tème à la méthode théologique, en pleine conscience des limites et de la fonction de cette méthode. En cela, il suit fidèlement la théorie d'Aristote [17] pour qui la proposition dialectique doit être douteuse et probable : « ἔνδοξον », c'est-à-dire ni certaine, ni absurde, ce qui exclurait toute discussion. La question dialectique présente des raisons en faveur des deux opinions; elle s'appelle généralement « πρόβλημα ». Lorsque, sur une question donnée, existe déjà une opinion admise, la position contraire ou « παράδοξον » porte alors le nom de thèse « ἐπειδὴ ὑπόληψίς τις παράδοξος ἡ θέσις ἐστίν ». Pour Aristote, une « thèse absolument certaine » n'aurait donc pas de sens. Tout au plus, une thèse étant proposée, pourra-t-on arriver à la certitude au terme de la discussion dialectique. Il est évidemment entendu qu'une proposition absolument certaine pour raison dogmatique de révélation ne pouvait entrer dans l'horizon aristotélicien. Quand un théologien scolastique ou dogmatique propose un dogme comme « thèse à prouver », il ne procède d'Aristote que par un lien de parenté tout à fait superficiel. Le terrain de la controverse une fois accepté, l'adaptation est plus raisonnable : le dogme se convertit pratiquement en « thèse » pour autant qu'il est « paradoxe » par rapport aux protestants, aux rationalistes, ou à tout autre opposant. Entre catholiques, se mettre à prouver dialectiquement une vérité définie ou un dogme n'a pas de sens, sinon comme pure méthode pédagogique, et sans être dupe du procédé. Tel est l'enseignement de Melchior Cano, fidèle en cela au Stagyrite.

C'est donc réaliser un profond changement que d'étendre le concept de « thèse à tenir » (ὑπέχειν θέσιν) à toute la classe de propositions sans distinction, et d'appliquer à toutes les thèses la méthode-type de la dispute ou de la controverse.

La transformation a pénétré les manuels à une telle profondeur que la méthode finit par former chez les étudiants une mentalité : la doctrine de l'Eglise peut se réduire adéquatement à un catalogue de propositions que le théologien a comme tâche de « prouver » à l'aide du double « argument » de Tradition et d'Ecriture. La méthode et la mentalité théologiques de bon nombre d'étudiants est donc basée sur l'idée de controverse et de dispute, ou sur celle de polémique, surtout antiprotestante, et de tournoi scolaire. Cependant, dans leur activité sacerdotale ultérieure, il leur faudra moins exercer cette double tâche que celle d'exposer, d'expliquer et d'appliquer la doctrine [18]. A côté

17. *Topikoi*, I, 8-9 (B I, 104).

18. De façon semblable, la scolastique s'avéra un instrument de valeur pour découvrir et exposer la vérité; elle possède assez de vitalité pour pouvoir continuer son œuvre. Sans doute, il existe une manière de « pratiquer » la scolastique qui amène l'étudiant non à exposer la vérité, mais seulement à défendre et à réfuter des positions.

des avantages pédagogiques de la méthode, il importe donc de peser les objections que nous avons mentionnées : la méthode convertit le théologien en avocat de la cause de l'Eglise contre les adversaires ; elle n'en fait ni un maître ni un interprète. Elle fomente un certain « divisionnisme » de l'Ecriture qu'elle conserve uniquement en qualité de répertoire d'arguments. Elle diminue le sens historique, en ne considérant pas assez le processus historique de la révélation écrite et l'évolution historique de son intelligence par l'Eglise.

9. *Théologie biblique.*

En face de cette mentalité, fruit d'une méthode qui n'a pas vraiment été reconnue comme telle, s'esquisse une autre quelque peu différente : la reconnaissance attentive de la révélation divine, le souci de la mettre à notre portée et de nous mettre à la sienne, l'effort pour la comprendre toujours davantage en profondeur et en extraire toutes les richesses. En dernière analyse, il semble donc que nous rejoignions le propos médiéval : « *fides quaerens intellectum* »! Pas absolument, mais nous nous trouvons devant deux attitudes différentes que deux images éclaireront. Au moyen âge, l'intelligence tentait de construire sur les vérités de foi ; Pierre de Capoue décrit ainsi cette tentative au début du XII[e] siècle [19] :

« Modus autem tractandi questiones theologicas secundum magistrum talis est. Primo iacietur fundamentum auctoritatum, secundo erigentur parietes argumentorum et questionum, tertio supponetur tectum solutionum et rationum, ut quod in domo Dei auctoritas quasi certum proponit, argumentatio sive questio discutiat, solutio sive ratio elucidet et clarum reddat ».

L'autre image serait plutôt celle du puits ou de la mine : la révélation, et concrètement la Sainte Ecriture, est une mine inépuisable dont on peut extraire toujours plus de richesses. Les deux tâches indiquées sont légitimes et nécessaires dans l'Eglise : la première trouva l'efficace méthode de la dialectique aristotélicienne, la seconde rencontre comme procédé approprié une méthode qui fut pleinement incorporée aux sciences spirituelles au cours du siècle dernier, la méthode philologico-historique.

Le labeur philologique, en substance déjà dans l'antique procédé des Alexandrins, s'est développé ; il ne s'impose que depuis peu. Cette méthode préside à l'étude de n'importe quel texte ancien ; son plus grand triomphe est de rejoindre le sens original du texte, sans y mêler aucune vision moderne. Par des comparaisons et des connexions, elle parvient à tirer des textes analysés des richesses toujours plus abondantes.

19. M. Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode*, II, p. 532-533.

La nouvelle mentalité a trouvé sa méthode, et celle-ci a déjà façonné et buriné des mentalités. Le nouveau type scientifique n'aime pas faire œuvre de controversiste, bien qu'il puisse, à l'occasion, exprimer ou raisonner son désaccord. Il fait preuve de respect et même de vénération envers les textes qu'il manie. S'il est écrivain, il voudra faire parler les textes antiques dans leur langage propre, mais de façon compréhensible aux modernes. Bref, il est un auditeur et un interprète.

Les fonctions des théologiens dans l'Eglise ne pourront jamais se déterminer de façon exclusive : toujours existeront des apologistes et des penseurs qui bientôt s'appelleront controversistes et spéculatifs, et toujours existeront des théologiens qui se borneront à exposer fidèlement la doctrine, dans des homélies et des commentaires. C'est la division des charismes dans l'Eglise. Pourtant, il est légitime de se poser la question : convient-il de continuer une méthode systématique d'enseignement basée sur la controverse et la dispute? Ne devrait-on pas y incorporer, sur une plus grande échelle, la méthode philologico-historique?

Non qu'on ne l'ait pas encore fait jusqu'à présent; mais l'échelle était trop réduite. L'effort pour améliorer l'argument scripturaire va précisément dans ce sens tandis que l'emploi obstiné de l'Ecriture comme argument représente l'autre attitude. Comment dès lors réaliser cette incorporation sur une plus grande échelle?

10. *La méthode dans l'enseignement.*

En guise de suggestion et sans aucunement prétendre faire œuvre de réformateur ou résoudre définitivement le problème, nous voudrions esquisser une méthode différente d'enseignement. Notre point de départ restera la pratique concrète des théologiens. Lorsque, dans leurs thèses, ils en arrivent à la preuve, ils présentent successivement l'argument d'Ecriture, puis celui des Pères de l'Eglise, celui des Conciles, des Théologiens, etc. Ils s'efforcent d'élaborer chacun d'eux d'après les résultats des disciplines respectives. Ainsi un professeur pourrait-il proposer un grand ouvrage en collaboration, dans lequel l'exégète rédigerait l'argument d'Ecriture, le patrologue l'argument patristique, et ainsi de suite.

Elargissons cette suggestion jusqu'à couvrir l'étendue d'un traité. Qu'en résultera-t-il? Le professeur de dogme ouvre le cours, en exposant les lignes directrices, la structure, les problèmes principaux du traité. Ainsi, en un certain nombre de cours, l'étudiant apprend à lire la carte géographique et prend contact avec le plan du traité; il pourra désormais s'orienter à chaque étape de son itinéraire. Le professeur d'A.T. monte alors en chaire pour exposer, en une série de leçons,

la théologie de l'A.T. sur le point qui fait l'objet du traité. Dans certains cas, la révélation vétérotestamentaire a atteint un sommet ; en d'autres cas, elle n'a fait qu'inaugurer une direction ou un mouvement, énonçant en germe une doctrine importante. D'autres fois, elle fournit un ensemble de connaissances qui n'entrent pas dans les énoncés stricts des thèses. Au professeur d'A.T. succède celui de N.T. qui reprend le thème avec plus d'ampleur, montrant comment se développent des idées déjà contenues dans l'A.T. ou découvrant de nouvelles doctrines révélées. Le patrologue viendra ensuite, et finalement le professeur de dogme reparaîtra pour couronner et résumer le traité autour des grands sommets de la révélation. Il y ajoutera un élément de première importance : la pensée des théologiens, anciens et modernes [20].

Cette méthode a l'avantage d'apporter une aide spécialisée à tous les niveaux, de fomenter le sens historique sans tomber dans l'historicisme, de maintenir plutôt une forme d'exposé. A ce régime, le champ de vision s'élargit. Mais le procédé a ses faiblesses : danger de perdre toute homogénéité, celle de l'évolution historique inclusivement ; difficulté pour l'étudiant d'embrasser un champ aussi vaste et de s'adapter à des méthodes tellement diverses.

On pourrait faire d'autres suggestions, plus modestes ou plus réalistes, comme celle d'intensifier l'étude de la Théologie biblique à l'intérieur même du cours de Théologie. Dans son instruction sur l'enseignement de l'Ecriture dans les séminaires, la Commission biblique souligne l'importance d'*exposer* la doctrine :

« ... ea exponat quibus utriusque Testamenti *doctrina* declaretur ac definiatur » (*E.B.*, 597).

« Huic autem utilitati tum tantum rite satisfiet, cum magister clare et perspicue monstraverit quae sint praecipuae *doctrinae* tam in Vetere quam in Novo Testamento a Spiritu Sancto propositae, quae revelationis a primis initiis usque ad Christum Dominum et Apostolos cernatur progressio, quae inter Vetus et Novum Testamentum intercedat ratio atque coniunctio... » (*E.B.*, 594).

Une manière de répondre à pareilles directives serait de faire entrer la Théologie biblique dans quelque recoin des études théologiques, en profitant par exemple du cours d'exégèse pour faire d'occasionnels excursus. Le texte cité plus haut ajoutait :

« Haec igitur sollerter declarare conetur, ubicumque sive in Introductione generali aut speciali sive in exegesi offeretur opportunitas ».

Un autre remède consisterait à prendre conscience du caractère purement méthodique de l'enseignement en forme de « thèses à prou-

20. L'explication gagnerait évidemment en unité si un seul et même homme était capable d'embrasser tout le champ signalé.

ver ». Une certaine évolution se fait jour dans les derniers documents pontificaux. Le Père M. Koster, O.P., l'a signalée dans un rapport intitulé : « *Schriftbeweis in den kirchlichen Dokumenten seit Leo XIII* ». Tandis que Léon XIII parlait de l'usage de l'Ecriture dans la « *demonstratio dogmatum* » et que Benoît XV mentionnait les « *argumenta ex scripturis petenda* », Pie XII affirmait : « *adiuvet in propositione et confirmatione* » [21].

Une autre suggestion serait que de nombreux professeurs de dogme se préparent à leur fonction par une licence en Ecriture Sainte. Le manque de temps serait probablement la principale objection à cette proposition.

Il conviendrait enfin que les professeurs de dogme lisent les livres et les articles de Théologie biblique, non pour y faire la chasse aux arguments, mais simplement pour connaître la doctrine théologique de la Bible. Reconnaissons ici le défaut ou le retard des exégètes. Pendant de nombreuses années, la méthode philologique a été appliquée aux questions grammaticales, textuelles, aux données de l'histoire et de l'archéologie, toutes aussi précieuses qu'arides, tout en négligeant le suc doctrinal. Il en résulte que de nombreux commentaires des livres de l'A.T. sont inutilisables pour le professeur de dogme; leur accumulation finit par faire jeter le discrédit sur la valeur du travail lui-même [22]. Entre une exégèse sans idées et une théologie doctrinale, il n'y a pas de place pour le dialogue. A la Théologie biblique revient le rôle d'établir des points de contact et de maintenir le dialogue. Pour le N.T., les catholiques ont produit des œuvres systématiques dont il ne faut pas minimiser la valeur, et une grande quantité d'articles importants. Pour l'A.T., la situation est moins bonne; P. van Imschoot a écrit un traité systématique, J. Guillet, A. Gelin, A. Closen des essais partiels, tandis que le nombre des monographies augmente. Chez les protestants, l'intérêt pour la Théologie biblique ne cesse de grandir : il suffira de mentionner le monumental « *Theologisches Wörterbuch zum N.T.* » et les ouvrages de W. Eichrodt, T. C. Vriezen, G. von Rad, E. Jacob, etc. Notons aussi que l'*Elenchus Biblicus* (Biblica 1957) consacre plus de 300 numéros à la Théologie Biblique de l'Ancien et du Nouveau Testament. Nous estimons donc que la Théologie biblique, pratiquée sur une plus grande échelle par les catholiques et largement incorporée à l'enseignement de la Théologie, pourrait améliorer une situation dont beaucoup se plaignent et que nous avons tenté de décrire dans les pages qui précèdent.

Rome
25 Via della Pilotta.

Luis ALONSO-SCHÖKEL, S. J.
professeur à l'Institut Biblique Pontifical.

21. Nous ne connaissons le propos que par le résumé qu'en donne la livraison de juillet 1957 du *Herder Korrespondenz.*

22. Déjà M. Scheeben écrivait : « vor lauter Kritik die Macht der Ideen zurücktreten lassen », *Dogmatik,* I, p. 129.

Philosophie ou théologie de l'histoire ?

INTRODUCTION AU PROBLEME DE LA REVELATION

Depuis qu'il y a des chrétiens — et qui pensent —, un souci a toujours été le leur : par quel biais montrer à l'indifférence, à l'incroyance que la Révélation chrétienne concerne immédiatement et irrévocablement tout homme venant en ce monde?

Si la réponse à cette question fut de tout temps substantiellement identique, l'adaptation et la présentation de la réponse varient manifestement d'une époque à l'autre. C'est qu'en effet les mentalités, hostiles ou indifférentes, varient, elles aussi, d'une époque à l'autre. Qu'il suffise d'évoquer les noms des Pères Apologistes, de saint Thomas d'Aquin, de Pascal ou de Blondel...

C'est pourquoi il semble légitime, aujourd'hui comme autrefois, de vouloir déterminer le lieu privilégié où se présente la question religieuse en ces années que voici, si toutefois il existe un lieu privilégié. Notre intention est d'ailleurs modeste. Il ne peut être question de tout dire, de tout prouver en cette recherche, mais seulement d'indiquer des connexions essentielles et nécessaires. Pour le reste, les ouvrages spécialisés ne manquent pas de répondre aux nombreuses questions que nous ne pouvons éviter sur notre route. Aussi notre essai se présente comme un schéma de réflexion plutôt que comme une réflexion achevée.

Nous commencerons par déterminer l'angle sous lequel sera abordée cette introduction au problème de la révélation chrétienne (I). Nous examinerons brièvement les positions prises sur ce problème (II). Puis nous aurons à montrer comment est posé nécessairement le problème religieux et chrétien, une fois que l'on adopte cet angle de visée (III). Nous pourrons alors dresser en face des exigences critiques les conceptions chrétiennes (IV). Il restera enfin à poser les dernières questions (V).

I

Sous quel angle s'offre donc aujourd'hui l'inévitable problème religieux et plus spécialement le problème chrétien?

Pour le savoir, nous sommes tentés de consulter les manuels de théologie qui font profession de répondre à la question suivante : « En quoi l'homme est-il concerné par une éventuelle révélation divi-

ne? » Or, ces ouvrages répondent que la révélation chrétienne s'impose parce qu'elle est nécessaire pour connaître Dieu. Ce disant, les auteurs s'insèrent dans une tradition déjà bien longue, unanime [1].

C'est cette tradition qu'exprime le concile du Vatican quand il enseigne : « Il faut attribuer à la révélation de Dieu le fait que les vérités sur la réalité divine (*in rebus divinis*) qui, par elles-mêmes, ne sont pas impénétrables à la raison humaine peuvent être, dans la condition présente du genre humain, connues par tous facilement, avec une ferme certitude et sans erreur ». C'est pourquoi, comme l'affirmera plus tard l'encyclique *Humani Generis,* la révélation est moralement nécessaire à l'acquisition de ces connaissances [2].

En s'exprimant ainsi, le concile du Vatican acceptait la problématique religieuse du dix-huitième et du dix-neuvième siècles. Il s'adressait directement au déisme de Voltaire, de Jean-Jacques Rousseau, du siècle des Lumières, descendants légitimes de Spinoza, quoique moins vigoureux que leur père [3]. Il écartait indirectement ce concept de « religion naturelle », close sur elle-même, que l'on venait d'édifier et par quoi éclatait l'inutilité, pour ne pas dire l'inconvenance de toute révélation positive. La position déiste se croyait d'ailleurs solidement assise sur l'excellence, l'innocence même de la nature humaine, et se flattait ainsi d'être défendue rationnellement contre toute ingérence divine. A cet optimisme béat l'Eglise faisait opposition, n'ignorant point certaines vérités moins agréables, mais incontestables. Contre la thèse naturaliste, l'Eglise en appelait à « la condition présente — et trop réelle — du genre humain ».

En outre, le concile entendait écartèr également l'idée hégélienne d'un progrès infaillible de l'Esprit, qui permettrait à l'homme d'accéder au Savoir absolu et de dépouiller ainsi de leur obscurité les mystères chrétiens eux-mêmes [4].

Qu'il s'agît donc du déisme à la mode du dix-huitième siècle ou de l'idéalisme évolutif, la pensée chrétienne trouvait devant elle des hommes qui, dans l'ensemble, ne refusaient pas de s'intéresser à Dieu, lui concédaient un droit de regard et de gouvernement sur l'Univers,

---

1. Voir par exemple M. Nicolau, *De revelatione christiana,* dans *Sacrae Theologiae Summa,* vol. I (2e éd. 1952). Il signale quelques-uns de ses devanciers. Auparavant encore, on peut citer : H. Kilber, dans la *Theologia Wirceburgensis* (1852), vol. I, dissertatio IIIa et IVa; les *Institutions Théologiques,* d'un professeur de dogme à Strasbourg (1839), vol. I, pp. 71 et ss.; Theob. Lienhart, *Institutiones theologiae dogmaticae* (1819), tome I, pp. 5 et ss.; J. B. Du Voisin, *De vera Religione ad usum theologiae candidatorum* (1785), tome I, première partie. — Noter que tous ces volumes donnent une réponse qui déborde plus ou moins les énoncés du concile du Vatican. Ils considèrent aussi la nécessité de la Révélation pour stabiliser la société.

2. Denzinger, *Enchiridion,* 28e éd., n.n. 1786 et 3005.

3. *Tractatus theologico-politicus,* en particulier, chap. 4 et 13.

4. Hegel, *Leçons sur la Philosophie de la Religion* (tr. Gibelin), pp. 73, 79.

mais lui déniaient énergiquement le droit de se manifester intempestivement au milieu de l'histoire humaine [5].

A ces hommes, qui se voulaient religieux selon les exigences de la nature, l'Eglise demandait : « Que savez-vous du Dieu que vous affirmez? que savez-vous de ses intentions à votre endroit? » Puis elle faisait elle-même la réponse : « Sur Dieu, vous ne savez pas grand' chose, vous le savez mal, et il n'en peut aller autrement ». L'Eglise d'ailleurs aurait pu enchaîner avec saint Thomas d'Aquin : « A cause de l'ignorance, du peu d'intelligence de la plupart des hommes, à cause de leurs nécessaires occupations, à cause de leurs péchés, à cause de leurs passions » [6].

Mais aujourd'hui, les choses ont changé, la problématique s'est transformée lentement.

Sans doute, le déiste du dix-huitième siècle est encore notre contemporain et il déclare aussi hardiment que par le passé : « Je suis croyant. Qu'on me laisse donc en paix avec les révélations et les églises! » Pourtant une mentalité plus générale domine. Elle est laïque. L'homme d'aujourd'hui a reporté sur la condition humaine toutes les interrogations et tous les espoirs. Du moins, telles sont les apparences les plus fréquentes.

Car ce qui fait le souci de notre temps, ce n'est pas d'abord de découvrir les chemins qui mènent à Dieu, mais les chemins qui mènent l'homme à lui-même, qui lui permettent de se connaître et de se réaliser [7]. Si surprenant que cela puisse paraître, on dirait que l'homme s'est enfoncé dans l'ignorance de sa propre condition : Ange, Bête ou Dieu? Ce qui est en question d'abord et universellement, c'est l'anthropologie et non pas la théologie. Qu'on l'approuve ou non, c'est un fait dont il faut tenir compte. N'est-ce pas ce fait que Maurice Blondel acceptait, quand il écrivait *L'Action* de 1893?

Si ce point de vue est exact, s'il est vrai que l'homme se met lui-

5. M. Guyau, dont l'ouvrage, *L'irréligion de l'Avenir*, eut un succès éclatant, est un bon représentant de la résistance à l'idée d'une révélation positive (17e édition, 1912).

6. Cfr entre autres passages : *Summa Theologica*, I^a, 1, 1, c; *Contra Gent.*, I, 4; *De Ver.*, 14, 10, c.

7. L'énumération de quelques titres parmi les ouvrages contemporains est assez significative : A. Malraux, *La condition humaine*, 1934; V. Gheorgiu, *La vingt-cinquième heure*, 1949; S. de Beauvoir, *Pour une morale de l'ambiguïté*, 1947; J. P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, 1946; A. Camus, *Le mythe de Sysiphe*, 1942; *L'homme révolté*, 1951; P. Augier, *L'homme microscopique*, 1952; E. Morin, *L'homme et la mort dans l'histoire*, 1952; J. Rostand, *Peut-on modifier l'homme?*, 1956. A. Bayet, *Laïcité XX^e siècle*, 1958, évoque lui aussi le problème de l'homme. A un niveau différent, témoignent du même fait les sujets d'étude proposés aux Congrès des Sociétés de Philosophie de langue française : *L'homme et l'histoire*, 1952; *L'homme et ses œuvres*, 1957. — Cfr A. Dondeyne, *L'historicité dans la Philosophie contemporaine*, dans la *Revue Philosophique de Louvain*, 54 (1956), pp. 5-25.

même en question, il reste qu'en s'interrogeant sur lui-même, l'homme s'interroge sur plus que lui-même, car le problème de l'homme, si on accepte de le poser, déclenche des réactions en chaîne qui conduisent au problème religieux et finalement au problème de la révélation. Par quels cheminements plus actuels?

La réponse commence d'apparaître si nous remarquons que nos contemporains ont ouvert le procès de l'homme sous un aspect déterminé : Qu'est-ce que l'homme dans l'histoire? qu'est-ce qu'être homme dans un temps qui se prolonge, qui s'avance? Vers quoi, en vue de quoi le temps se prolonge-t-il et s'avance-t-il? Poser de telles interrogations, c'est poser le problème de l'histoire. Mais poser le problème de l'histoire c'est poser plus que le problème de l'histoire, c'est renvoyer au problème de l'Absolu et au problème de ses relations avec l'éphémère.

II

Développer ces implications nécessaires, tel est notre but. Toutefois, pour mener à bien cette tâche, il convient d'abord de discerner ce que signifie « histoire » dans l'usage actuel et d'examiner brièvement les tentatives faites récemment pour construire une philosophie de l'histoire.

Constatons d'abord un fait surprenant : l'intérêt qui est accordé à la catégorie d'histoire. L'histoire, en effet, n'est plus simplement un concept, elle est devenue principe premier, valeur et explication.

Depuis l'époque — vers 1712 — où l'abbé de Saint-Pierre exposait la doctrine du progrès [8], où Turgot, Voltaire et Condorcet prononçaient sur l'avenir de l'humanité [9], il est peu de penseurs, de Kant à Husserl, de Cournot à Toynbee [10], qui aient évité le problème de l'histoire. Aujourd'hui, c'est un lieu commun et même un lieu commun ravalé parfois au niveau de slogan. En tout cas le problème de l'histoire fait prime sur le marché aux idées et la conception qui accorde un sens total et totalisant à la durée bénéficie d'un large consentement populaire [11].

---

8. Il serait le premier à l'avoir fait, selon Ch. Dawson, *Progrès et Religion* (tr. fr. 1935), p. XIV.

9. Turgot, *Le plan de deux discours sur l'histoire universelle* (vers 1751); Voltaire, *Essai sur les mœurs* (1756); Condorcet, *Esquisse d'un tableau des progrès de l'Esprit humain* (terminé en 1793-4).

10. Kant, *Idée d'une histoire universelle*, 1784; *Compte rendu de Herder*, 1789. Sur Husserl, cfr P. Ricoeur, *Husserl et le sens de l'Histoire*, dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, 54 (1949), pp. 280-316. — Cournot, *Considérations sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes*, 1872; A. Toynbee, *La civilisation à l'épreuve*, 1948 (tr. fr. 1951).

11. De l'homme de la rue aux savants (cfr les livres de P. Labérenne, M.

Sans doute, l'unanimité n'est pas totale mais dans l'ensemble l'histoire a conquis droit de cité, sur les ailes du progrès [12]. Comment ne pas penser qu'un objet sérieux est en question sous ce vocable, ne serait-ce qu'en raison des grands noms qui le patronnent et de la foule qui suit [13]?

Mais cette longue existence a gonflé le mot d'acceptions diverses. Il est donc nécessaire de les repérer.

Deux sens s'offrent, différents bien qu'inséparables : l'histoire-réalité (*Geschichte, storia*), l'histoire-description (*Historie, storiagrafia*) [14].

L'histoire-description est « l'étude des faits du passé ayant intéressé l'évolution des sociétés humaines [15] ». L'histoire-réalité est le substrat intelligible que découvre la réflexion rationnelle sous l'histoire-description. C'est la philosophie de l'histoire, au sens général de l'expression.

A son tour, la philosophie de l'histoire comporte deux acceptions. La philosophie de l'histoire peut en effet se tourner vers le passé et « elle s'enquiert de la *raison* des événements passés plutôt que de la *cause* des événements [16] ». Ce faisant, elle détermine dans le passé « des îlots d'intelligibilité [17] » et s'efforce, sur un mode plus ou moins conjectural, de représenter l'avenir immédiat. Mais la philosophie de l'histoire peut être plus ambitieuse et, considérant la totalité du temps humain, vouloir rendre raison du passé à partir de l'avenir. Dès lors, elle ne constitue pas seulement une étiologie, mais une téléologie [18], ou, si l'on préfère le langage chrétien, une eschatologie [19]. On la nomme parfois « métahistoire », parce qu'elle cherche le sens définitif de l'histoire par delà les événements contingents ou au-dessus de ceux-ci.

Pour notre part, nous ne nous occupons de l'histoire que sous l'as-

---

Prenant, J. B. S. Haldane...) et aux penseurs de toute espèce, à la suite de Hegel et de Marx. Ce fait était déjà constaté par Reinhold Niebuhr, *Faith and History*, 1949, chapitre 1er.

12. Cfr Ch. Dawson, *op. cit.*, pp. XIV-XVI. — Noter que la pensée d'un J. P. Sartre est par elle-même an-historique, autant que celle de Spinoza.

13. G. Thils a dressé une bibliographie du sujet, dans *Eph. Theolog. Lovan.*, 1950. De plus, il y a intérêt à consulter : *L'homme et l'histoire. Actes du VIe Congrès des sociétés de philosophie de langue française*, 1952. — Depuis cette date, bien d'autres ouvrages ont paru qu'il est inutile de mentionner ici.

14. H. L. Marrou et R. Jolivet, *L'homme et l'Histoire, Actes...*, pp. 7 et 11.

15. *Ib.*

16. Cournot, *Considérations...*, Livre I, ch. I, De l'étiologie historique (Les italiques sont de Cournot lui-même).

17. R. Mehl, *Théologie ou Philosophie de l'Histoire?*, dans la *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse*, 30 (1950), p. 118. Il cite P. Ricœur.

18. Cournot, *Considérations...*, Livre I, ch. I (éd. Mentré, Paris, Boivin, tome I, p. 13).

19. Ainsi que le notent Berdiaeff, R. Mehl, etc.

pect précis de métahistoire, dans sa prétention de rendre raison de la totalité du temps humain. Aussi bien il n'y a d'histoire, au sens strict, que pour l'homme, que pour un esprit incarné [20]. La philosophie de l'histoire ou métahistoire est donc simplement le temps de l'humanité, repris, dominé, jugé et expliqué par la conscience située elle-même dans l'histoire.

En tout cas, il faut bannir toute acception de l'histoire qui tendrait à en faire autre chose et, singulièrement, celle qui tendrait à en faire une réalité transcendante au devenir, une divinité en quelque sorte [21]. On ne saurait accueillir cette idole. On comprendra mieux pourquoi quand nous aurons examiné les deux types de philosophie de l'histoire qui prétendent s'imposer à l'assentiment universel.

Histoire idéaliste.

Le développement de la philosophie met en relief l'existence de deux schèmes de métahistoire très tranchés : le schème idéaliste et le schème matérialiste. Sans vouloir les exposer ni les discuter à fond, nous les rappelons, pour discerner *in vivo* les structures fondamentales de toute métahistoire, pour fermer en même temps à la réflexion certains chemins qui sont des impasses.

La conception idéaliste — qui se déroule en fait et inévitablement dans un contexte panthéiste — éclaire définitivement le sens du temps, parce qu'elle pose, à l'extrémité de la durée, l'avènement de l'Esprit Absolu, l'Inconditionné qui conditionne tout, rend raison de tout, est la fin dernière de tout le mouvement historique. Ainsi la durée devient-elle intelligible parce qu'elle devient rationnelle. En effet, en tous les instants éphémères, l'Absolu est présent, pleinement immanent. Dès lors, chaque point du développement temporel participe à la Valeur Absolue du Terme, l'Esprit. L'écoulement historique y puise le mouvement et l'unité, puisque tous les instants sont sollicités de confluer vers la seule Réalité. Il y puise aussi l'intelligibilité, puisque tous les instants participent à l'unique Valeur. Les époques de l'histoire ne sont pas seulement des « faits divers » ou des agglomérats de « faits divers », ce sont des « moments », c'est-à-dire des étapes chronologiquement successives, logiquement nécessaires à l'Avènement de l'Esprit. Leur fonction est de permettre à l'Esprit de se posséder définitivement, en dominant et en intégrant ces « moments ».

---

20. Cfr entre plusieurs autres, G. Widmer, *Philosophie de l'histoire et Théologie de l'histoire,* dans la *Rev. de Théol. et de Phil.,* Lausanne, 1956, pp. 95-96.

21. Voir les remarques de H. I. Marrou, *Philosophie critique de l'Histoire et sens de l'Histoire*; de P. Thevenaz, *Evénement et Historicité,* dans *L'Homme et l'Histoire,* pp. 3 et 217. — Remarque déjà faite par Vico, *La scienza nuova,* 1725 (2e rédaction, 1744). Consulter sur Vico, G. C. Federici, *Il principio animatore della filosofia vicchiana,* Rome, 1947, p. 128.

Une remarque importante doit être faite ici. S'il est arrivé qu'une intelligence humaine ait établi apodictiquement l'intelligibilité totale de l'histoire, il faut dire qu'en cette intelligence et par elle le mouvement de l'histoire aboutit à l'Avènement de l'Esprit. En effet, comprendre la totalité de l'existence, en manifester les raisons nécessaires, imposer à toute chose le sens définitif, engendrer les enchaînements ontologiques, c'est précisément le Savoir Absolu, privilège de l'Esprit Absolu. Penser la totalité comme Totalité nécessaire, c'est l'Avènement de l'Esprit. Ainsi est constituée, dans cette hypothèse, la philosophie de l'histoire parcourue. Logiquement il n'y a plus d'histoire à parcourir, puisque le Terme de toute métahistoire possible est advenu : l'Avènement de l'Esprit. C'est la position que d'aucuns attribuent à Hegel : l'histoire est terminée. Si considérable et grosse de conséquences que soit une telle conception, il semble logiquement difficile de l'écarter absolument, si l'on accepte les présupposés hégéliens [22].

Histoire matérialiste.

Le second schème est matérialiste. Lui aussi, il implique un avènement, l'Avènement de l'Humanité, terrestre et historique. C'est le Terme de l'Histoire. Un tel avènement confère au devenir unité et intelligibilité. Le temps passe, en effet, pour que quelque chose de formidable se produise ; les formes concrètes de l'histoire surgissent et s'ordonnent, pour que cet avènement arrive, pour que l'Humanité soit.

Cependant ce terme n'est point un Terme au sens absolument strict, car il n'est pas la fin de notre durée [23]. En effet, quand il est advenu, le temps continue de couler comme auparavant, quoique Marx ait paru — rêve ou métaphore? — envisager parfois un état différent, brisant en quelque sorte avec la continuité du temps.

Or, comprise en ces termes, l'histoire marxiste ne peut réussir, ni garantir qu'elle réussira, à la différence de l'histoire hégélienne qui ne peut exister que comme histoire réussie et achevée.

En effet, l'étape ultime de l'Humanité, que prévoit la pensée marxiste, sort-elle, par voie de continuité organique, des antécédents his-

---

22. N'ayant pas à discuter ces questions, nous renvoyons à F. Grégoire, *Etudes Hégéliennes. Les points capitaux du système,* 1958, Etude III, Idée absolue et Panthéisme, — Etude IV, La divinité de l'Etat. — Voir aussi l'article de M. Aebi, dans *L'Homme et l'Histoire* et la bibliographie de F. Grégoire.

23. C'est l'interprétation communément admise : H. Lefebvre, *Le marxisme,* 1948, pp. 102-103 ; M. Merleau-Ponty, *Humanisme et Terreur,* p. 113 ; H. Bartoli, *La doctrine économique et sociale de Karl Marx,* 1950, pp. 386-389 ; F. Grégoire, *La pensée communiste,* III, 1950, p. 26, note 3 (Cours ronéotypé) ; J. Y. Calvez, *La pensée de Karl Marx,* 1956, pp. 530-535, citant G. Fessard, *Le dialogue catholique-communiste est-il possible?,* 1934 ; R. Vancourt, *L'histoire aura-t-elle une fin?,* dans les *Mélanges de Science religieuse,* 1948. — Cependant, en sens opposé, J. Hyppolite, dans les *Cahiers internationaux de Sociologie,* 1947, pp. 152-3.

toriques? Certainement. Alors, c'est un état nouveau de l'Humanité, mais il n'est pas d'une autre nature. Comme ce qui précède, il est donc soumis à la loi d'évolution ultérieure. La dialectique maintient sa pression évolutive. Ce n'est pas le Terme, il faut repartir, prolonger le temps, ne serait-ce que pour s'élever davantage. Cette « phase terminale » ne terminait rien. Vers quoi donc le temps continue-t-il de couler? Vers un progrès? Comment ne pas le dire si l'on veut assurer un sens à l'histoire? Mais comment exclure l'hypothèse d'une régression? Comment et pourquoi l'exclure absolument? La preuve n'en a jamais été donnée. Dans un contexte strictement matérialiste, elle ne peut l'être.

Faisons maintenant l'hypothèse inverse et admettons que la « phase terminale » est d'une autre nature, que le temps « change de signe » en toute vérité. Dans ces conditions, il est possible et légitime d'admettre que la durée n'est plus un facteur de régression, de corrosion, de déperdition. Il s'agit vraiment d'un Achèvement, le Terme est une réalité définitive. Rien n'empêche qu'il le soit. Mais alors, il faut être assez lucide pour reconnaître que ce temps changé de signe n'est pas le temps de notre « quotidienneté ». C'est un temps d'une autre essence que le temps de nos journées. Le Terme de l'histoire est donc situé dans un monde extra-terrestre, il n'est pas homogène à notre durée. Mais comment un monde non-terrestre pourrait-il naître de l'histoire terrestre, et en naître certainement?

Concédons cependant un instant l'impossible, c'est-à-dire l'apparition d'une époque nouvelle, autre, changée de signe, naissant cependant des événements de notre temps. Admettons que ce soit la phase terminale, but et raison de l'histoire courante. Cependant un jour viendra où la phase terminale elle-même s'abolira dans le néant, avec l'humanité et l'univers matériel, puisque la science expérimentale impose au matérialisme historique cette unique perspective. Dans cette hypothèse acceptée par Engels [24], on n'échappe pas à la question : quel sens peut avoir le temps pour l'humanité? Est-ce là le progrès qu'on lui promettait? Comment parler d'avènement, d'achèvement, de progrès, puisque tout est frappé réellement et par avance de régression absolue? Si tout est dès maintenant promis au « non-sens », il est également « non-sens » d'affirmer l'avènement d'un temps changé de signe, qui ne change rien à rien. Tout est pour rien. Il vaut mieux alors ne plus dogmatiser sur le « sens » de l'Histoire.

D'ailleurs l'impossibilité de fonder une métahistoire en contexte matérialiste est encore manifeste sous un autre aspect : la coopération que l'homme est censé donner au sens de l'histoire. Cette collaboration est nécessaire, pour que l'histoire soit réellement l'œuvre des

24. *Ludwig Feuerbach, Etudes philosophiques* (éd. soc.), p. 14.

hommes, l'histoire des hommes. Le marxisme la requiert expressément d'ailleurs. On punit celui qui refuse de coopérer, celui qui se trompe en coopérant. Ces faits suffiraient à démontrer, mieux que toute théorie, que la coopération de l'homme est jugée essentielle, qu'elle est une condition *sine qua non* de « la phase terminale ». Il s'agit donc, en l'occurrence, d'un devoir et toute l'éthique se trouve concentrée dans la tâche de marcher efficacement dans le sens de l'histoire.

Mais la présence de cette coopération humaine rend le succès de l'histoire pleinement aléatoire. En effet la collaboration de l'homme est nécessairement imparfaite, variable, ou nulle. Si l'homme peut coopérer à l'achèvement de la durée, il peut aussi l'entraver. Rien ne saurait garantir qu'en raison de leur intervention libre le temps des hommes ne s'enlisera pas un jour définitivement [25]. Rien ne peut donc garantir qu'il existe une Histoire et non pas simplement un tumulte insensé.

Dira-t-on alors que le marxisme nie l'existence de la liberté et affirme que l'Avènement du terme est déterminé par le jeu d'automatismes contraignants? La conduite pratique du marxisme témoigne contre cette hypothèse. De plus ce serait faire injure à Marx et à Engels que de leur attribuer cette conception simpliste, même si les principes matérialistes ne leur permettent pas de se défendre logiquement contre le déterminisme absolu [26]. Aussi, l'histoire marxiste n'est que problématique, parce qu'elle est exposée à l'inconstance des libertés.

Remarques sur ces deux schèmes historiques.

A ces deux types de métahistoire, idéaliste et matérialiste, on doit reprocher de n'avoir pas résolu la question posée : comment fonder une histoire?

A ce premier grief, essentiel, un autre s'ajoute. Toute métahistoire, idéaliste ou matérialiste, porte à l'Absolu, dans le Terme définitif, les instants qui en conditionnent l'Avènement. Ceux-ci, par le fait même, sont justifiés absolument. Mais par voie de conséquence sont condamnés sans appel tous les événements qui n'ont pas servi positivement et manifestement le sens de l'Histoire.

Si une conception idéaliste de l'Univers réussit à expliquer jusqu'à un certain point comment les événements contraires à l'Esprit ont pu quand même médiatiser son avènement, la chose est impossible dans une métahistoire matérialiste. Celle-ci ne peut récupérer les tentatives avortées, les erreurs de tactique, les « déviationnismes », quels qu'en

25. M. Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur,* pp. 141-160, 166; *Sens et non-sens,* pp. 242-244.

26. K. Marx et F. Engels, *Etudes philosophiques* (éd. soc.), pp. 123, 125, 129, 132. — K. Marx, *L'idéologie allemande* (éd. Costes), VI, pp. 185, 193.

aient été la bonne foi, la générosité, l'héroïsme même. Elle jette au rebut les innombrables générations humaines qui ont précédé l'avènement de la société terminale. L'achèvement de l'histoire, en effet, ne concerne que les gagnants de la dernière époque, les profiteurs de la capitalisation historique. Bref, l'histoire matérialiste n'a de sens que pour les privilégiés du temps. Les autres sont jetés au sheol de l'absurde et du néant.

Mais alors quel sens y a-t-il à proclamer que l'histoire a pour fin dernière « le regain complet de l'homme » [27], la reconnaissance de l'homme comme sujet de l'histoire [28] ? L'essence de l'homme peut-elle être reconquise sans que l'universalité des hommes y soit associée? peut-elle être reconquise si la plus grande part de l'humanité n'est qu'un instrument, un objet dont se sert la dialectique, un déchet abandonné sur la route du temps? L'homme peut-il être « objet » ou « sujet » pour l'histoire, uniquement en raison de sa position chronométrique?

La conception matérialiste confère, en somme, à l'histoire le rôle de Jugement dernier. Seuls les derniers venus sont élus et sauvés. Mais l'histoire n'est pas « l'instance suprême » [29]. Comment prouverait-on qu'elle l'est?

Le problème de l'histoire est-il un faux problème?

Le problème de l'histoire est-il donc insoluble? Ne serait-il pas de surcroît un faux problème? Regardons les choses d'un peu plus près.

On devrait d'abord s'étonner de l'unanimité presque totale dans la croyance à un sens de l'histoire. L'humanité ne fait-elle pas, siècle par siècle, la constante expérience du contraire? Ne devrait-elle pas avoir acquis la conviction que toute déclaration est vaine sur un tel problème? « Qu'est-ce qui me prouve qu'il y a de l'unité dans l'histoire? » demandait Paul Valéry.

Mais alors par qui a été imposée cette notion? On sait bien aujourd'hui quel en est le lointain responsable. C'est le peuple juif. Il en est même le seul responsable [30]. A l'encontre des Grecs, pour qui « accepter le temps, c'est descendre », tout le devenir étant « affecté du signe négatif », les Juifs trouvent dans les images de la croissance végétale la représentation du temps tel qu'ils le conçoivent. Mieux encore, « le

---

27. K. Marx, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel* (éd. Costes), I, p. 105; *Economie politique et philosophie,* VI, pp. 12-13, 23-24; *L'idéologie allemande,* VI, pp. 225-226. Cfr G. Politzer, *Cours de philosophie,* 1948, I, *Principes élémentaires,* pp. 206 et ss.

28. Cfr P. Bigo, *Marxisme et humanisme,* 1953.

29. K. Jaspers, *Introduction à la philosophie* (tr. Hersch), 1951, p. 150.

30. Plus exactement, concept judéo-chrétien. Cfr N. Berdiaeff, *Le sens de l'histoire,* Aubier, pp. 36-37; Th. Ruyssen et H. Marrou, dans *L'homme et l'Histoire,* respectivement p. 228 et p. 9.

symbole de l'amour conjugal aussi riche en images d'épanouissement, de maturation, de parturition que celui de l'arbre leur permettait de mettre l'accent sur le rôle actif qu'ils assumaient dans l'histoire. Les Hébreux ont fait vivre le temps en y construisant l'imprévisible et perpétuellement féconde histoire de leur alliance conjugale avec Dieu [31] ».

Cependant assigner l'origine de cette notion n'est pas la justifier. Pourquoi l'esprit moderne et laïque s'est-il engoué de cette idée antique et religieuse?

La raison en est simple. L'esprit humain ne peut admettre, sous peine de mort, que la série totale des événements de l'expérience soit un pur chaos. A tout prix, il faut unité et intelligibilité, dans le développement temporel de l'existence comme ailleurs. C'est parce que l'idée d'une facticité pure est une pseudo-idée qu'elle est insupportable. Ainsi, autrefois la conception cyclique du temps éloignait-elle tant bien que mal la facticité pure, en instaurant un commencement d'unité et d'intelligibilité, du moins à l'intérieur des cycles indéfiniment répétables [32].

Mais cette explication n'est guère qu'un trompe-l'œil, sans efficacité contre l'envahissement de l'absurde. Comme le remarque A. Toynbee, « la vision cyclique de l'histoire, si on la prenait au sérieux, réduirait l'histoire à un récit fait par un idiot » [33]. Le temps en effet passerait pour rien, car rien n'arriverait jamais. Il en va de même de toute conception du temps indéfiniment linéaire, se prolongeant au-delà de tout horizon assignable.

Il faut donc nécessairement poser un Terme Dernier. C'est le mérite des métahistoires examinées précédemment de s'en être rendu compte. Une durée qui ne serait que succession indéfinie, facticité pure, hasard universel, est-elle affirmable? « Si l'absolu n'est pas, l'histoire n'est qu'un cauchemar dénué de direction et de sens » [34]. Bref, toute philosophie de l'historicité se présente, devant la pensée, comme une répétition du problème de la finitude [35]. Aussi l'affirmation d'un déploiement temporel aboutissant à un Terme Perfectif est-elle d'abord le refus d'une affirmation impossible : l'affirmation de l'absurde total.

Telle est la raison nécessaire pour laquelle nous sommes contraints de poser le problème de l'histoire. Elle est de simple fidélité à l'intelligence et à l'existence.

---

31. A. Neher, *L'essence du Prophétisme,* 1955, pp. 258-259, passim.
32. Comme l'ont admis la pensée indienne et la pensée grecque autrefois. Plus récemment, Nietzsche, *Le gai savoir,* n° 341.
33. *La civilisation à l'épreuve,* p. 23.
34. J. Hersch, dans *L'homme et l'Histoire,* p. 322.
35. A. Dondeyne, *art. cit., Rev. phil. de Louv.,* 34 (1956), pp. 459, 467.

III

Il faut donc réfléchir sur l'histoire. Elle constitue un problème réel : Sens ou Non-sens?

Histoire individuelle ou histoire universelle?

On pourrait alors être tenté de circonscrire le problème au devenir individuel. L'histoire serait alors le temps et le lieu offert à chaque personne humaine pour s'élever à ce qu'elle doit être, récupérer, autant qu'il est possible, l'esprit sur le donné, la liberté sur la nécessité. L'histoire serait le temps de l'avènement de la personne individuelle comme telle. Elle ne serait que cela, le temps des destinées singulières.

Une telle réduction doit être écartée. L'individu n'est pas une monade close sur elle-même, mais un esprit qui vise « l'autre » inévitablement et ne se possède lui-même que dans des relations interpersonnelles. L'esprit ne se réalise que dans « la réciprocité des consciences », on nous le dit de tout côté aujourd'hui. Ce sont presque des truismes.

La même réduction à l'histoire individuelle doit encore être écartée, si l'on se place à un autre point de vue. L'être humain est esprit incarné. Il ne peut s'actualiser qu'à travers l'action concrète. C'est en celle-ci seulement qu'il rencontre l'humanité, qu'il découvre sa propre condition, qu'il dévoile les perspectives qui le dépassent. Toute action concrète, en effet, déborde singulièrement les limites de l'individu, elle atteint, influence et transforme, par le jeu des conditionnements terrestres, la collectivité humaine tout entière. Aussi aucune action ne peut-elle être entreprise, sans impliquer une relation à la totalité temporelle et humaine. On ne peut donc éviter, si l'on s'attache au problème de l'Histoire, de le considérer dans son amplitude universelle [36], selon ses structures formelles à tout le moins.

L'intelligence, en effet, exige impérativement qu'on lui rende compte d'une aventure collective dont elle est solidaire, qu'on lui dise la signification du mouvement des siècles et de leur figure, signification dans laquelle est englobé tout individu. Quel rapport, par exemple, y a-t-il entre les formes historiques et l'avènement de l'Esprit, de l'Humanité? « Planétisation de l'univers humain », « formation d'une noosphère », ce sont des faits. A quoi tendent ces faits? De quoi sont-ils les avant-coureurs? L'esprit le demande. Il demande encore le sens qu'il faut assigner à la durée de l'univers. Pourquoi tel chiffre de

36. A. Marc, *Raison philosophique et religion révélée*, 1955, pp. 270-277. « La personne est historique, parce qu'historienne; auteur de l'histoire réalité et de l'histoire science » (*ib.*, p. 270).

milliards d'années plutôt que tel autre chiffre? Quel rapport à l'homme dans ces chiffres? Si la question est immense, si on ose à peine la poser, on ne peut la déclarer, d'un point de vue rationnel, illégitime ou hors de propos.

Bref, ce qu'exige la raison, c'est qu'on établisse une Métahistoire Universelle.

Dans l'intention d'obéir à cette réclamation, nous allons examiner la catégorie de métahistoire. Il s'agit d'en faire l'analyse, de mettre au jour ses postulats. Nous constaterons que les implications propres à cette notion vont très loin, si l'on consent à en suivre la logique.

Le Terme de l'Histoire.

Affirmer l'existence d'une métahistoire, c'est affirmer nécessairement et en premier lieu qu'un progrès s'opère dans la durée, qu'un perfectionnement aura lieu, qu'un achèvement sera donné, qu'une Valeur Supérieure apparaîtra au bout du Temps. Le nom qu'on lui donne importe peu pour le moment, « triomphe » [37], homme nouveau, ou avènement de l'esprit... [38]. La chose, au contraire, importe souverainement.

En effet, c'est l'apparition terminale de la Valeur qui démontre irréfutablement que l'écoulement du temps est intelligible, que la succession des instants a une raison d'être parce qu'elle tend vers un perfectionnement, un achèvement. Par elle-même, la succession pure ne signifie rien, n'a pas de sens. Elle ne reçoit de sens et ne devient significative qu'en raison du Terme vers lequel et pour lequel elle s'écoule. Grâce au Terme, les instants divers confluent vers l'unité, ils s'ordonnent et s'harmonisent; grâce au Terme, les moments disparates, apparemment hétérogènes, possèdent une réelle homogénéité, en raison de leur convergence vers une même Valeur. Le sens est donné. Le Terme renferme tout le Sens. Il est Raison Dernière.

Si l'on se place dans un autre registre de pensée, l'importance du Terme apparaît également avec la nécessité de l'affirmer. Le temps de l'histoire n'est-il pas un mouvement réel? Or à tout mouvement réel il faut un objectif dernier, un but ultime. Sans objectif, sans but, pas d'orientation du mouvement. Sans orientation du mouvement, pas de mouvement du tout. Le Terme de l'histoire constitue pour le mouvement temporel l'objectif dernier. C'est lui qui rend raison de l'existence du mouvement. Il est Fin Dernière. Sans un Terme à at-

37. P. Naville, *Y a-t-il une fin de l'Histoire?*, dans *L'homme et l'Histoire*, p. 311.

38. Condorcet, *Esquisse...* Dixième Epoque (éd. Prior, Paris, Boivin), p. 239; K. Marx, *Morceaux choisis* (éd. Lefebvre), p. 171; F. Engels, *Œuvres* (éd. Bracke), I, p. 226; Hegel, *Leçons sur la Philosophie de l'Histoire* (trad. Gibelin), Introduction, I, pp. 26, 27, 31.

teindre, le mouvement de l'histoire serait non seulement inintelligible, mais inexistant. Hegel et Marx ont raison.

Une conséquence alors se présente immédiatement : le Terme de l'Histoire ne peut être que transcendant au mouvement historique. S'il était totalement immanent à l'écoulement de la durée, il ne serait rien d'autre que l'un des instants successifs, inconsistants par eux-mêmes, disparates par eux-mêmes, obscurs par eux-mêmes. Le Terme, dans ce cas, ne saurait apporter au devenir ce qui lui manque comme devenir pur, à savoir l'unité et l'intelligibilité. Il ajouterait simplement aux autres moments un moment de plus, aussi peu intelligible, aussi peu significatif que les précédents. Il ne pourrait être ni le Sens ni la Fin dernière de la Totalité historique.

Aussi le Terme de l'Histoire n'est pas le Terme, s'il ne domine et dépasse le temps, pour l'éclairer véritablement, pour le lester de valeur définitive, pour le justifier absolument. C'est dire que le Terme de l'Histoire échappe à l'histoire phénoménale. D'ailleurs tous ceux qui ont réfléchi sur l'Histoire l'ont compris : l'intelligibilité du temps est solidaire d'un Avènement perfectif, d'une Valeur terminale. Tous en ont conclu à une certaine transcendance du Terme par rapport à l'histoire commune. Cette transcendance concédée au Terme est, dans le marxisme, une transcendance honteuse d'elle-même. Mais il faut être logique jusqu'au bout. Si l'on n'admet point une franche transcendance, le terme de l'Histoire n'est pas le Terme, ne pouvant être la justification absolue et unique.

La transcendance du Terme par rapport aux faits historiques apparaît de nouveau sous un autre biais, à savoir que le Terme de l'Histoire est nécessairement une réalité indéfectible, impérissable. Si, en effet, la Valeur terminale n'est pas à l'abri de toute régression ou de toute corrosion, le Terme n'est pas une Valeur qui achève et parfait le déploiement temporel, ce n'est pas un Achèvement perfectif. C'est simplement une étape comme les autres sur la route du devenir, et qu'on laisse derrière soi, comme les autres aussi. Le temps total ne saurait donc trouver sa justification dans cette étape, puisque celle-ci s'évanouit à l'horizon, comme les autres. C'est ailleurs qu'il faudra rechercher le sens, ailleurs qu'il faudra trouver la Valeur Dernière. Tant que le Terme de l'Histoire n'est pas une valeur permanente, indéfectible, il peut y avoir une succession temporelle, mais il n'y a pas d'histoire. Car l'histoire est le temps qui parvient au Valable, à ce qui ne peut être remis en question, à ce qui justifie pour toujours et pour tous.

Mais alors, il faut le reconnaître : le Terme de l'histoire ne peut être dans le temps purement et simplement. Il lui échappe, il le dépasse. Tout ce qui est dans le temps n'est-il pas, en effet, essentielle-

ment périssable et muable? Si donc il faut poser que le Terme de l'histoire est une Valeur impérissable, il faut dire en même temps que le Terme de l'Histoire transcende le temps et la condition temporelle.

La catégorie d'histoire implique donc nécessairement, pour être cohérente, que l'Avènement du Terme soit identiquement la cessation de notre temps, l'arrêt de l'histoire. Le temps que nous connaissons disparaît.

Ainsi d'ores et déjà, la structure fondamentale du Terme de l'Histoire apparaît. C'est un Absolu de signification, puisqu'il est la justification du temps; c'est un Absolu de valeur, puisqu'il est la fin dernière du mouvement total; c'est un Absolu transcendant. Egalement apparaît la structure fondamentale de l'histoire : tous les événements qui la forment, tous ses instants annoncent le Terme. Ils en reçoivent unité et intelligibilité. Ils le contiennent en quelque manière et comme à l'avance, dans la mesure où ils le préparent.

Coopérer à l'histoire.

Le second élément nécessaire pour constituer la notion d'histoire est la coopération humaine à l'Avènement du Terme Dernier. Tous ceux qui ont prétendu déterminer le sens de l'Histoire ont réclamé cette collaboration active, explicitement ou implicitement, Condorcet, Hegel ou Marx.

D'ailleurs il n'en saurait être autrement. Sans la contribution opératoire de la liberté et de la « praxis » au devenir total, la durée du genre humain ne serait pas une histoire. Certes, cette durée pourrait être le laboratoire où un Esprit bienveillant dessine lui-même le tracé des événements, à moins qu'elle ne soit la courbe engendrée par un Axiome anonyme. Mais, sans la collaboration d'hommes libres à l'Avènement du Terme Définitif, le dessin des événements ne sera pas l'œuvre de l'homme et par conséquent le temps ne sera jamais histoire humaine.

Et que deviendrait la dignité de l'homme, si celui-ci ne pouvait être que le jouet et nullement l'agent de l'histoire? Que ferait-on en outre de l'expérience qui montre assez l'influence que l'humanité exerce sur le cours de sa propre aventure?

Pour ces raisons, il est impossible que la forme et le sens de l'histoire soient absolument indépendants de la liberté humaine. C'est cette liberté concrète qui modèle le temps, c'est elle qui, pour sa modeste part, permet à la durée de déboucher sur la Valeur, en la faisant accéder à son Terme Définitif. En ce sens, le temps que nous remplissons de nos œuvres est « prophétique », c'est un temps-maturation [39].

39. Bien entendu, ce n'est ni l'homme ni le temps qui engendrent « ex nihilo sui et subiecti » le terme définitif et transcendant. L'homme n'est pas créateur

Triomphe ou enlisement de l'histoire?

Or, c'est précisément en ce point que nous rencontrons la difficulté que fait lever toute réflexion sur l'histoire.

Si le Terme transcendant est assez immanent à l'histoire, pour en être la fin véritable et pour se soumettre à la coopération humaine, l'incertitude pèse irrémédiablement sur l'avènement effectif du Terme. Nous avons souligné cette difficulté à propos du marxisme. Nous la retrouvons à notre tour. Qui peut assurer qu'un Terme convoyé par des actes faillibles arrivera infailliblement? « Une fois de plus, se pose l'éternelle question : est-ce Dieu, est-ce le diable qui gouverne le monde? et seule une foi injustifiable permet d'affirmer que finalement le diable est au service de Dieu [40] ».

Le dilemme demeure insoluble aussi longtemps que le Terme ultime se confond avec l'homme et s'immerge absolument en des êtres historiques, à la manière panthéiste. Le Terme perd alors la transcendance nécessaire. Il ne peut gouverner l'histoire puisqu'il n'est en réalité rien de plus que l'ensemble des sujets soumis à l'histoire. Il ne peut donc faire échec aux périls qui, en chaque individu, menacent l'avènement du Terme Définitif : déviations, perversions.

Le dilemme est insoluble tout autant en contexte matérialiste, si le Terme est l'Objet suprême, « Phase terminale », Régime nouveau, Organisation ou tout autre nom que l'on voudra. Comment, en effet, une « chose » qui n'existe pas pourrait-elle promouvoir son propre avènement et le défendre contre la liberté oscillante de l'homme?

On pourrait échapper au dilemme s'il était permis d'ouvrir des perspectives différentes. Quelles sont-elles?

Le problème réel est le suivant : comment des milliards d'hommes seront-ils amenés, usant de leur liberté, à promouvoir un Avènement dont la grande majorité ignore et ignorera la forme concrète? Comment l'action de ces milliards d'êtres, action disparate, discordante, libre de récuser le Terme absolu, pourrait-elle devenir unanime — au moins globalement — de manière à faire réussir le Sens de l'Histoire? Puisque toute liberté peut se refuser à un Avènement qui contrecarre la réalisation personnelle qu'elle se choisit, comment obtenir la conjuration de tous dans le sens de l'Histoire?

Si l'on veut esquisser une réponse, il faut d'abord rappeler les vérités préalables que voici.

---

et il est digne d'intérêt qu'un biologiste le rappelle (cfr J. Rostand, *Peut-on modifier l'homme?*, p. 37). La durée ne l'est pas davantage. Au sens propre de l'expression, il n'y a pas « d'évolution créatrice ».

40. K. Jaspers, *Introd. à la philosophie*, 1951, p. 149.

Seule, une personne agissant comme être spirituel et libre, peut intervenir auprès d'une autre personne, en l'accueillant comme liberté, en la promouvant comme esprit. C'est dire que seule la personne peut, dans une autre personne, susciter une attitude, éveiller un vouloir, orienter une intention sans violer la liberté ni abolir la spiritualité. Toute autre méthode anéantirait la liberté, parce que toute autre méthode ne pourrait être, en définitive, qu'une violence plus ou moins déguisée.

La communication ne peut être instaurée avec un être personnel que par une personne, le reconnaissant comme tel et agissant comme telle. Dans ce cas seulement, l'action de l'une sur l'autre est légitime, l'invitation de l'une à l'autre peut être adressée efficacement sans abolir la dignité et la vérité de l'esprit libre. Bien plus, l'efficacité de l'invitation est d'autant plus grande que plus haute est la personne qui interpelle. Celui-là, en effet, qui est esprit davantage, peut, en l'autre, se faire les appels de sa liberté, devenir sa véritable intention spirituelle.

L'application à la question présente est obvie.

L'histoire des hommes, disions-nous, ne peut réussir que s'il y a une conspiration de toutes les libertés en vue de promouvoir l'Avènement du Terme Définitif. Or, c'est le Terme lui-même qui provoquera cette conjuration, puisque rien d'autre ni personne parmi les êtres temporels ne sauraient y parvenir. C'est le Terme absolu qui peut seul ordonner la coopération humaine à son propre Avènement, inviter à renoncer librement à toute intention contraire, à toute dispersion retardatrice. Le temps ne peut mûrir son fruit qui si le Terme Absolu est l'horizon qui se fait désirer, explicitement ou implicitement mais efficacement, par des multitudes, par la majorité, pendant la durée du genre humain tout entier.

Mais si l'Absolu du Terme n'est que l'esprit des hommes innombrables — avec majuscule ou sans majuscule —, cela est impossible. Il manque à cet esprit d'être un « Je », maître de soi et de ses actes, supérieur aux esprits faillibles et successifs, capable de préserver contre toute déviation substantielle l'intention de l'histoire. Si, d'autre part, l'Absolu du Terme n'est que l'En-soi à venir, l'Objet futur, c'est encore impossible. S'il est désirable, c'est comme un objet. Il provoque l'appétit. Mais c'est une autre affaire que de susciter la libre coopération des personnes humaines, de les garantir contre leurs refus, lâcheté ou perversité. Cet Objet n'est qu'une chose. Or la chose ne peut rien sur les personnes comme telles pour les éveiller à leur responsabilité active et historique.

Il faut donc en convenir : l'aboutissement infaillible de l'histoire n'est réalisable à travers l'humanité que si le Terme de l'Histoire est un Vivant personnel, capable de communiquer avec les personnes,

de provoquer les libertés comme telles, de les attirer spirituellement, bref de se faire aimer d'amour spirituel. L'alliance des libertés innombrables au profit de l'Avènement invisible et à venir n'est possible que par la médiation attirante d'un Esprit personnel qui suggère, invite, soutient, rassemble en vue du But suprême. Seule, une personne le peut. Bien plus, seule une Supra-personne en est capable, qui se rendrait présente à chaque liberté humaine, pour l'émouvoir, l'orienter par le dedans, la soutenir de l'intérieur contre des sollicitations divergentes, contre l'instabilité du libre arbitre.

Ainsi donc, nous arrivons à la conclusion. Ou bien l'Histoire n'existe pas, ce n'est qu'un mot utile aux amateurs de grandiloquence, et nous nous écoulons tous au sein d'un chaos insensé et total. Ou bien l'Histoire existe, et elle ne parvient à son But et à la Valeur que pour être sollicitée par un Dieu personnel, Terme de l'Histoire. En se faisant aimer librement, Dieu conduit le temps à son triomphe.

Que si l'on rejette cette Présence personnelle et absolue, la possibilité de l'histoire croule immédiatement, car rien ne peut plus garantir l'Avènement. L'homme n'est-il pas libre de se refuser au sens de l'histoire? Qui pourrait certifier que l'humanité, dans son ensemble, donnera son consentement et sa collaboration efficace à l'Avènement?

Il est donc plus sage, l'athée qui refuse de prendre en considération l'histoire-maturation pour s'en tenir à l'histoire-répétition. Il évite au moins, à défaut d'autres avantages, de se voir confronté avec un problème qu'il récuse [41]. Car c'est bien l'inévitable : le Terme de l'Histoire, absolu de Valeur et de Signification, n'est qu'une pompeuse chimère, ou bien c'est un Etre supra-personnel, transcendant vraiment, immanent en quelque façon aux libertés humaines pour les révéler à elles-mêmes, les guider, les soutenir.

Désormais il n'est pas trop difficile de reconnaître dans ce Meneur du Jeu Universel le Souverain Seigneur qu'on nomme Dieu. S'il n'est pas nécessaire, étant donné notre but, de dévoiler davantage son Essence, il importe de reconnaître que, sans l'affirmation de cette Existence, l'affirmation de l'Histoire est elle-même inconsistante. Derrière l'histoire, apparaît inéluctablement la « Liberté Créatrice » [42], et l'on ne peut proclamer une métahistoire que si l'on affirme un Dieu personnel.

L'histoire, projet de Dieu.

En aboutissant à cette conclusion, nous avons déjà dépassé une conception qui pourrait être très sèche et très froide, celle du Dieu

41. Ainsi Blanqui, en 1872, A. Rey, en 1927, qui s'en tiennent comme Nietzsche à l'affirmation du temps cyclique. Cités par C. Dawson, *op. cit.*, p. 218.
42. Remarque faite par M. Eliade, *Le Mythe de l'éternel retour*, 1949, p. 238 et par P. Asveld, *La pensée religieuse du jeune Hegel*, 1953, p. 228.

personnel de la théodicée, celle du théisme à la mode du dix-huitième siècle ou celle de « la religion naturelle ». Nous avons affaire à une représentation qui évoque le Dieu Vivant [43] que les religions historiques ont adoré au cours des siècles, plus ou moins confusément.

Ce Dieu qui soutient la liberté humaine pour qu'elle tende librement vers le Terme qui est lui-même, ressemble à un Dieu qui aurait, pour ainsi dire, un projet personnel à réaliser. L'idée d'une intention divine surgit inévitablement, tandis que nous découvrons Dieu se faisant chercher au cours du déploiement historique. Idée évanescente peut-être, mais qui évoque nécessairement un Dieu capable éventuellement de dialoguer avec les hommes, coopérateurs naturels de son projet historique.

Mais quel serait dans l'histoire le projet de ce Dieu vivant? Une réponse au moins formelle est possible : l'avènement d'une société de personnes, autour de la Personne Souveraine et par elle. Si le temps qui passe ne nous offre que l'image fugitive et imparfaite de l'unité spirituelle, comment douter que l'Avènement du Terme ne soit l'avènement d'une communion effective et impérissable? Ce sera la reconnaissance de tous par tous, la reconnaissance de Dieu par tous. Ce ne peut être moins que cela. Ainsi l'homme aura retrouvé son essence, ainsi aura-t-il accès à l'Esprit, introduit qu'il sera au Savoir absolu sur Dieu, sur l'univers et sur lui-même.

Peut-on affirmer davantage sur le Terme définitif, projet de Dieu? La catégorie d'histoire, nous le remarquions plus haut, impose l'idée que notre temps cessera, implique donc qu'une autre forme d'existence apparaîtra. Revenons un moment à cette déclaration. Elle est bien embarrassante et les métahistoires profanes ne sont pas arrivées à lui donner un sens recevable [44]. Quelle représentation en est possible?

Nous resterions définitivement hésitants sur la valeur de cette idée étrange, si une autre affirmation ne venait rejoindre et soutenir l'hypothèse que notre temps s'arrêtera pour faire place à une autre durée. C'est l'affirmation de la survie personnelle. Cette croyance, souvent embarrassée, elle aussi, a un long passé derrière elle. L'immortalité de l'âme a fini par faire l'objet d'une démonstration apodictique. C'est la possibilité de cette démonstration et la possession de cette vérité qui, seules, rendent concevable que l'Avènement définitif mette fin à l'histoire actuelle et introduise à un monde nouveau.

---

43. Au sens employé par N. Soederblom, *Le Dieu Vivant dans l'Histoire* (tr. fr. 1937).

44. Une conception rationaliste ou idéaliste de l'univers aboutit nécessairement à se désintéresser de l'immortalité personnelle, comme il est arrivé à Hegel et Spinoza dans les temps modernes. La spéculation religieuse de l'Inde aboutit à la même indifférence et pour les mêmes raisons, encore que les catégories soient autres et autre le contexte.

L'affirmation de l'immortalité de l'âme garantit encore un autre trait de ce monde à venir, société nouvelle. Parce que toute âme humaine est immortelle par essence, la Cité future est universelle en droit. Elle ignore donc les classes et les privilèges basés sur les accidents historiques. C'est une société spirituelle, la communion des personnes.

Ainsi se trouve solidifié ce qui demeurait jusqu'à présent simple hypothèse inévitable, c'est-à-dire la croyance en l'unité future du genre humain, la foi en une Société authentique dans l'au-delà du temps. Le fondement justificatif est donné dès lors que l'humanité a pour vocation naturelle de passer tout entière dans le temps de Dieu, dans l'Eternité.

Tels sont les traits qui apparaissent irrévocables dans le projet de Dieu, quand on le considère à travers l'histoire concrète.

Enigmes persistantes.

Tout n'est pas éclairci pour autant. Cette réponse fait paraître sur la scène de nouvelles questions. Ne retenons que celles qui touchent plus directement à la conception de l'histoire [45].

Dieu se fait — nous devions le reconnaître — l'Organisateur de l'Histoire, le Meneur du Jeu universel, et cela par la médiation de la liberté humaine. Mais comment s'y prend-il pour mener à bien cette entreprise? comment fait-il surgir peu à peu de nos sociétés périssables l'humanité impérissable? comment oriente-t-il la marche vers le Terme et fait-il le succès du mouvement universel? Se contente-t-il de ce que les philosophes nomment le « concours ordinaire », par lequel Dieu soutient les êtres dans leur existence et dans leur activité de causes secondes? Ou bien faut-il penser que Dieu, d'une manière plus intime, remédie à la faiblesse humaine dont ne témoigne que trop l'expérience?

Si les libertés sont abandonnées à elles-mêmes, si Dieu ne soutient le libre arbitre que pour le faire libre arbitre et nullement pour le préserver contre son instabilité native et les séductions malfaisantes, nous avons bien des raisons de penser que l'histoire ne saurait aboutir, comme nous le remarquions précédemment. Si l'on tient compte de l'immoralité inhérente et pour ainsi dire consubstantielle à toute civilisation, comment espérer que le projet de Dieu, l'histoire, réussisse jamais? Dieu ne se doit-il pas à Lui-même et ne doit-il pas à son

45. L'affirmation de l'immortalité de l'âme soulève des questions particulières. Il est en effet difficile de concevoir que l'âme immortelle devienne absolument étrangère au corps pour lequel elle est « forme substantielle ». Cette difficulté a été vivement éprouvée, et l'histoire des religions en témoigne à sa manière. On peut consulter, entre bien d'autres, l'ouvrage d'E. Rhode, *Psychè*, 1893-1897 (tr. fr. 1928).

projet de se rendre davantage efficace en faveur des hommes dans le temps?

Ce n'est pas tout. D'autres questions demeurent en suspens. Pourquoi l'étonnante et incroyable durée des civilisations, de l'univers? Comment sera préservée de la vanité la substance spirituelle qui s'incarne dans les différentes formes de la civilisation? comment garantir contre l'inutilité définitive un monde perfectionné, organisé par l'ingéniosité humaine? comment l'univers apprivoisé, spiritualisé, « hominisé », échappera-t-il au néant absolu? Pourrait-il participer en quelque manière à l'Avènement d'une Société transcendante? Aucune réponse ne paraît pleinement satisfaisante du point de vue critique. « Vanité des vanités », serait-ce la seule réponse probable? Mais alors la notion d'Histoire ne serait-elle pas compromise derechef?

Nous voici donc placés dans une situation inconfortable, dont la raison cependant ne saurait s'évader, tant qu'elle s'en tient à ses propres découvertes et à ses propres constructions.

Telles sont, en fin de compte, les lumières et les ombres que projette sur le problème de l'histoire une réflexion qui ne veut être qu'une réflexion critique. Mais, avouons-le, les enchaînements logiques énoncés jusqu'ici laissent profondément insatisfait. Ce sont déploiements analytiques et nécessités abstraites, qu'affecte un certain caractère d'irréalité.

A cela s'ajoute encore l'obscurité qui plane sur un certain nombre de questions latérales. Cette pénombre reflue sur l'ensemble de la réflexion. La tentation de scepticisme nous guette. Elle est d'autant plus redoutable que l'homme vivant réclame à juste titre une histoire de densité concrète, faite de chair et de sang, histoire pour son esprit, histoire pour son corps, conforme néanmoins aux exigences de la raison. Au fond, l'Histoire, structure rationnelle, n'est guère séduisante ni convaincante. Et pourtant, il est impossible de l'écarter logiquement.

(à suivre)

Chantilly (Oise) André de Bovis, S. J.
Les Fontaines.

La foi comme événement et comme signification

A propos de l'œuvre du P. Henri Bouillard sur Karl Barth[1]

Dans la production théologique contemporaine, peu d'œuvres mériteront autant le respect admiratif que celle que le P. Bouillard nous met ici sous les yeux. Fruit d'une longue et patiente exploration de la pensée de Karl Barth, elle prend la forme d'un dialogue avec le théologien réformé, au cours duquel bien des thèmes majeurs de la théologie catholique sont véritablement renouvelés, précisément grâce à cette confrontation rigoureuse.

Dans le premier volume, l'auteur présente l'œuvre barthienne dans son ensemble et décrit son évolution : après la théologie de la crise, étudiée en elle-même et dans ses sources, voici qu'apparaît, en 1925, la théologie de la Parole et, peu à peu, à l'intérieur de cette nouvelle phase, l'exigence grandissante de la « concentration christologique », de la « christologie conséquente ». Barth entraîne alors avec lui, dans sa réaction contre la théologie libérale, d'autres théologiens, F. Gogarten, E. Brunner, R. Bultmann dont la pensée propre nous est exposée jusqu'au moment de leur rupture avec la théologien bâlois ; rupture due à l'intransigeance de ce dernier en matière de théologie naturelle. Au cours de cette longue histoire, Barth offre de nombreuses variations, sans cesser néanmoins d'être fidèle à lui-même : l'axiome « simul peccator et iustus » assure à sa pensée la continuité de tous ses développements. Cette introduction historique achevée, l'auteur peut aborder dans les deux volumes suivants l'étude et la discussion de la grande *Dogmatique ecclésiastique*. Il néglige délibérément plusieurs des questions sur lesquelles elle a pris parti : l'Ecriture, la constitution de l'Eglise, les sacrements, pour envisager son contenu dans la seule mesure, nous dit-il, où il concerne ce que Barth appelle « la rencontre de la nature et de la grâce, concrètement : la rencontre entre l'homme et la Parole de Dieu » (t. II, p. 12). Ce thème général appelle naturellement deux parties majeures : l'interpellation divine (t. II) et la réponse de l'homme (t. III). Dans la première, il y a d'abord à considérer la réconciliation de l'homme avec Dieu, la mort et la résurrection du Christ ; ce point de départ va commander toute l'architecture de l'œuvre ; son choix peut paraître sur-

1. Henri Bouillard, *Karl Bath. Genèse et évolution de la théologie dialectique*. Coll. Théologie, 38. Paris, Aubier, 1957, 23 × 14 cm., 284 p. — *Karl Barth. Parole de Dieu et existence humaine*. Coll. Théologie, 39. Paris, Aubier, 1957, deux vols, 23 × 14 cm., 288 et 308 p. Nous citerons : t. I, pour la première étude, t. II et t. III, pour la seconde.

prenant, mais il se justifie par la conception barthienne de la Parole : la réconciliation de l'homme avec Dieu (justification, sanctification, vocation) constitue, selon Barth, le centre du message chrétien. La réconciliation a son fondement intérieur dans le dessein éternel d'alliance, dans la prédestination : d'où nouveau chapitre, qui en appelle immédiatement un troisième consacré au fondement extérieur, à la création en général, à celle de l'homme en particulier ; double création qui ouvre le champ approprié à l'histoire de l'alliance. Dans la seconde partie, réponse de l'homme, l'auteur étudie d'abord la pensée de Barth sur la foi et sur la théologie. Vient ensuite l'examen des vues barthiennes sur la connaissance de Dieu en général : problème de la théologie naturelle, preuves de l'existence de Dieu, analogie. Le dernier chapitre a pour objet l'éthique théologique : commandement de Dieu et problème éthique ; détermination des constantes éthiques ; service politique de Dieu.

Tout cet ensemble, traité avec une parfaite maîtrise, compose un très grand livre. Parmi tant d'autres études pénétrantes et profondes, signalons particulièrement dans le tome II les pages sur la justification, plus justes et plus nuancées, selon nous, que celles de H. Küng sur le même sujet [2] et dans le tome II, le témoignage de la Bible sur la connaissance naturelle de Dieu, ainsi qu'une étude très originale sur le caractère à la fois philosophique et théologique de la preuve de saint Anselme.

Selon le P. Bouillard, la grande faiblesse générale de la théologie barthienne, même en ses plus récentes expressions, réside dans le peu de consistance qu'elle reconnaît à l'humain. Cette déficience se trahit déjà dans la théologie barthienne de la justification, infidèle à la pensée de saint Paul, pour qui la « justification par la foi » n'est pas indépendante de l'œuvre de la foi ; l'homme coopère par une foi active à sa justification, et celle-ci est en lui plus qu'une promesse : une réalité intérieure et présente, transformant le pécheur dès maintenant. En christologie, tendance excessive à réduire la part de l'humanité dans la personne et dans l'action du Verbe incarné, inclination vers une sorte de monoénergisme. En anthropologie : Barth ne réussit pas à établir, comme il le voudrait, que l'homme ne peut se connaître qu'en Jésus-Christ ; l'homme peut se révéler lui-même à lui-même en tant que sujet et être-au-monde, et cette connaissance naturelle constitue même, le P. Bouillard le montre bien, le présupposé de l'anthropologie théologique. Déficience semblable dans la théologie barthienne de la prédestination, de la création, de l'éthique. Le Père Bouillard la dénonce également dans la doctrine de la connaissance de Dieu par la foi. C'est ce point précis de sa critique que nous allons reproduire ici.

---

2. Cfr H. Küng, *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung,* Einsiedeln, 1957, cfr *N.R.Th.*, t. 80, 1958, p. 312.

Cette critique tient en quelques mots : faute d'admettre le principe d'une théologie naturelle possible, Barth se condamne virtuellement à priver la foi elle-même comme acte (et pas seulement ni même d'abord comme contenu) de sa possibilité. C'est ce qu'une analyse réflexive de l'adhésion de foi fait apparaître. Dans le problème des conditions de possibilité de la foi, de la connaissance chrétienne, il faut distinguer, nous dit le P. Bouillard, deux sortes de conditions : celles qui concernent cette connaissance en tant qu'elle est événement, en tant qu'elle a lieu effectivement, et celles qui la concernent formellement comme connaissance, c'est-à-dire en tant qu'elle offre pour un sujet — pour le sujet humain — sens et vérité. Selon qu'elle est événement de la foi au Dieu révélé, la connaissance chrétienne de Dieu présuppose comme condition absolument nécessaire la révélation à la fois extérieure et intérieure, la libre Parole de Dieu en Jésus-Christ et la libre action du Saint-Esprit : et certes, on ne reprochera pas à Barth d'avoir méconnu cette double nécessité. Mais ce que Barth n'a pas vu, c'est que la foi — qui n'est pas seulement événement, qui est connaissance dont l'homme est le sujet — implique, comme telle (c'est-à-dire comme détermination, pour le sujet, du sens et de la vérité de son contenu), le moment rationnel de la connaissance naturelle de Dieu (t. III, p. 102). En effet, dans la foi, il s'agit, pour nous, de reconnaître la manifestation de Dieu à travers ses œuvres spéciales : l'histoire d'Israël et la réalité humaine de Jésus-Christ, d'y voir une action de Dieu ; mais comment le pourrions-nous « si nous ne portions pas, au cœur même de notre activité spirituelle, le pouvoir de connaître Dieu, si l'Absolu que nous connaissons par le pouvoir naturel de notre esprit n'avait aucun rapport avec le Dieu dont parle la Bible » (*ibid.*). On rendrait bien, croyons-nous, la pensée du P. Bouillard en disant encore : lorsque j'énonce, dans la foi : c'est Dieu qui parle en Jésus-Christ, je rapporte cette Parole à l'Absolu déjà inscrit en moi, à une affirmation naturelle de Dieu déjà vécue en ma subjectivité ; c'est dans ce rapport que la Parole se revêt d'un sens *pour moi* et devient *ma* vérité. Ici, Barth fera une instance et dira : il y a, dans la foi, miracle de la révélation et de la grâce, et c'est ce miracle qui, s'emparant de mon esprit et se le soumettant, lui confère le vrai sens du mot Dieu, sens absolument ignoré jusqu'alors. Le P. Bouillard répond : Cet appel au miracle ne suffit pas ici ; la question rebondit : Comment pouvons-nous savoir que notre foi est l'effet d'un miracle, c'est-à-dire d'une action de *Dieu*, plutôt qu'une décision humaine arbitraire ? « Hors d'une connaissance naturelle de Dieu (si implicite qu'elle demeure), nous n'aurions aucun principe judicatoire permettant de fonder en vérité la reconnaissance d'une révélation divine dans l'histoire ; rien ne nous autoriserait à affirmer que le Dieu de la Bible est bien notre Dieu » (*ibid.*).

De cette connaissance naturelle de Dieu, activité de nature, nécessaire et préconsciente, à priori qui entre en exercice sur les données bibliques, soulignons bien qu'elle est simplement *impliquée* dans la connaissance de foi. On ne prétend pas que la foi en exige ni préalablement ni concurremment une formulation expresse quelconque, une thématisation. Encore moins est-il requis d'avoir accueilli au préalable l'ensemble des thèses possibles de la théologie naturelle; cet ensemble, dans son développement rationnel, n'est accessible qu'à un petit nombre d'esprits (t. III, p. 118). Sans doute, il y a tout profit, pour le penseur chrétien, à opérer ce développement, à expliciter cette affirmation naturelle vécue; les théologiens catholiques n'y ont pas manqué; mais les plus clairvoyants d'entre eux n'ont jamais considéré le fruit de leur effort comme l'infrastructure nécessaire de la théologie révélée; ils y ont vu simplement la prise de conscience réflexe de l'intrastructure rationnelle de la connaissance de Dieu dans la foi. Reste qu'ils l'ont reconnue comme telle; ils ont bien vu qu'elle était nécessairement impliquée à titre de condition rationnelle : lumière naturelle sans laquelle il nous serait impossible de reconnaître comme Dieu le Dieu de la révélation. « Pour que l'homme comprenne que le message chrétien a une relation nécessaire à son existence dans le monde et s'impose à lui comme révélation de Dieu, il faut qu'il saisisse, par un acte de pensée intérieur à cette existence, que sa dépendance à l'égard de Dieu est sa propre vérité » (t. III, p. 129).

Barth opposera-t-il : en soumettant la Parole de Dieu au jugement et à l'instance de la raison naturelle, vous attentez à sa souveraineté absolue? Le P. Bouillard répond : ce pouvoir, immanent à la raison, de connaître Dieu — pouvoir auquel le croyant rapporte sa connaissance de foi — vient à l'homme « de ce que Dieu le crée à son image. L'exercice de ce pouvoir traduit immédiatement la saisie de notre intelligence par Dieu lui-même » (t. III, p. 103). En d'autres termes, si nous voyons bien, notre intelligence naturelle existe par impression et emprise de l'intelligence divine [3]; elle n'est pas une lumière rayonnant simplement à partir d'elle-même, comme à partir d'un commencement absolu; elle n'est posée qu'en participation toujours actuelle à la pensée divine. Il s'en suit que, lorsque nous rapportons la révélation chrétienne à la lumière naturelle de notre esprit, c'est à la vérité absolue elle-même que nous la rapportons; c'est Dieu lui-même qui, en quelque manière, se mesure et se juge en nous. Par là, on le voit, la théologie catholique tient, elle aussi, que nous ne connaissons Dieu que par Dieu.

---

3. On pourrait ici renvoyer à saint Thomas, *S. Th.*, I, 88, 3 ad 1 : « ipsum lumen intellectus nostri, sive naturale, sive gratuitum nihil aliud est quam quaedam impressio veritatis primae ». Cfr aussi *ibid.*, 79, 4, c et ad 1; 84, 5 c; 16, 6 ad 1.

Brunner — pourtant plus proche que Barth de la théologie naturelle — articule la même objection en des termes qui lui sont propres. Si « l'autonomie de la personne humaine est maintenue, aucune foi n'est possible, le cercle du moi reste fermé (à l'audition de la Parole) ». « On ne peut croire à la révélation qu'en consentant à l'abolition de l'autonomie du Cogito ; dans la foi, la dernière instance de vérité n'est plus le je, mais le tu divin [4] ». Pour le P. Bouillard, il n'en est rien : la foi ne demande pas un sacrifice d'ailleurs impossible. « Pareille critique du rationalisme, écrit-il, ne dépasse-t-elle pas le but et n'atteint-elle pas le pouvoir même de penser ? Certes, le sujet qui accueille la révélation s'ouvre à une vérité qui est grâce et ne vient pas de lui ; mais c'est *lui* qui s'ouvre à cette vérité et la reconnaît comme telle. L'autonomie du *Cogito* se convertit (dans la foi) en réceptivité ; mais c'est elle qui se convertit, et elle ne s'effondre pas dans l'acte qui émane d'elle. Ce qui est aboli, c'est une certaine détermination du moi empirique qui se fermait à la révélation, mais non l'autonomie du *Cogito,* entendu comme je originaire ou comme sujet transcendantal ». Il faut bien que « la conscience reste juge de toute vérité, même quand elle s'incline devant cette dernière instance qu'est l'autorité de la révélation divine » (t. III, p. 139). Autrement, ce n'est pas nous qui connaîtrions, qui croirions. Cette évidence aurait-elle échappé à Barth ? Il est difficile de le penser. Et ne serait-ce pas pour maintenir son refus de l'autonomie de l'esprit qu'il a écrit quelquefois que le croyant ne possède aucune certitude de la révélation ? Des interprètes ont été jusqu'à lui faire dire : l'Esprit Saint est le seul sujet qui entend en nous la voix divine. Si telle était sa pensée, si l'Esprit seul écoute la Parole, si le croyant ne la connaît pas, alors, il est vrai, aucune norme de vérité humaine n'impose sa loi dans le processus de la révélation ; mais alors aussi, il n'y a plus de foi *humaine* concevable et le concept de révélation lui-même est vidé de tout sens et de tout contenu.

Cette critique du P. Bouillard fait pressentir que dans le conflit qui oppose Barth à Bultmann sur la question de la « précompréhension » (Vorverständniss), il va prendre parti pour ce dernier. « Quels que soient les reproches que l'on puisse faire à Bultmann concernant la philosophie adoptée par lui, il faut reconnaître la vérité du principe fondamental qu'il défend : la foi présuppose une « précompréhension » de ce dont parle la Bible » (t. III, p. 60). Et quant à la théologie, exposé scientifique du savoir inclus dans la foi, son élaboration « implique l'analyse formelle de ce qui constitue cette précompréhension » (*ibid.*), c'est-à-dire implique ce que nous appelions plus haut l'explicitation, la thématisation de la théologie naturelle vécue. « Aucune foi

4. E. Brunner, *Die Christliche Lehre von Gott, Dogmatik,* Zürich, t. I, pp. 131-132, cité par le P. Bouillard, t. III, p. 139.

raisonnable ne serait possible sans l'*a priori* d'une ouverture congénitale à la parole révélatrice ». Pareillement « aucune théologie (aucun exposé scientifique de la révélation) ne pourrait faire valoir un sens cohérent, si elle ne reprenait à son compte une réflexion philosophique, qui soit analyse des conditions formelles de tout sens concret » (= analyse transcendantale des conditions formelles à priori d'un contenu quelconque de pensée ; parmi ces conditions, figure l'affirmation naturelle vécue de Dieu). « Rappelons-nous l'excellente expression de Barth : « Comment pourrions-nous comprendre objectivement le texte (de l'Ecriture), sans être de la partie subjectivement, c'est-à-dire avec notre pensée? » Plaçons-la (comme on doit *aussi* le faire) dans la perspective transcendantale de l'universel : alors elle justifie précisément, en ce qu'il a de meilleur, le principe posé par Bultmann » (t. III, p. 60). Barth objectera-t-il que, « pour comprendre l'Ecriture comme elle veut être comprise, l'homme doit se fier au Saint-Esprit plus qu'à lui-même, le laisser transformer son cœur, se mettre humblement à l'école du Maître divin qui parle dans la Bible? Nul chrétien ne le contestera. Mais comme l'indique Bultmann, il faut ici distinguer deux points de vue (ceux que le P. Bouillard appelait plus haut les points de vue de la foi comme événement d'une part, et comme connaissance d'autre part). Ce qu'opère le Saint-Esprit, c'est la décision intelligente de la foi, au sein de laquelle la Bible devient pour moi Parole de Dieu s'adressant personnellement à moi. Mais la compréhension du texte et de la possibilité d'existence qu'il me montre ne peut s'effectuer qu'au sein d'une interprétation méthodique engageant une réflexion profane » (t. III, p. 61).

En bref : l'homme est le *sujet* de sa connaissance et de son activité, même quand celles-ci se rapportent à Dieu et à sa Parole révélatrice. Barth menace cette évidence lorsqu'il dit que « la disposition de Dieu à être connu (disposition inhérente à Dieu seul) est l'unique disposition à envisager quand on traite de la cognoscibilité de la Parole, comme si des dispositions n'étaient pas requises en l'homme lui-même. Il aurait dû voir que, sans le pouvoir naturel de reconnaître comme Dieu celui qu'annonce la Parole, l'homme ne pourrait jamais adhérer à celle-ci. Or admettre la présence, en l'homme, de ce pouvoir naturel, c'eût été reconnaître, on l'a montré, la possibilité d'une connaissance naturelle de Dieu, d'une théologie naturelle (t. III, p. 88-91).

On sera reconnaissant au P. Bouillard pour cette défense vigoureuse de l'autonomie de la raison, si heureusement conjointe au respect de la primauté de Dieu et de sa Parole. Elle suggère quelques remarques.

1. Le P. Bouillard a rencontré plus haut l'objection qui disait : en

soumettant la Parole au jugement de la raison et en accordant de la sorte une importance absolue à la « précompréhension » et à la philosophie, l'homme attente à la souveraineté de la révélation et « se pose pour ainsi dire comme un second dieu, disposant en maître de la parole du premier, qui dès lors ne pourrait plus être le vrai Dieu » (t. III, p. 60). La réponse a été celle-ci : « l'homme, étant créé à l'image de Dieu, cède à une nécessité imposée par Dieu lui-même quand il dévoile activement les exigences formelles de la raison » (t. III, 60). En d'autres termes : le Dieu qui s'atteste dans l'Ecriture est celui-là même qui a créé le schématisme de notre pensée naturelle ; par conséquent juger du sens de la Bible à travers notre propre pensée (et comment pourrions-nous en juger autrement), c'est encore juger à la lumière de Dieu. C'est nous qui jugeons, mais, en un sens vrai, c'est Dieu qui juge en nous et par nous. Réponse très suffisante. Mais peut-être pourrait-on la fortifier. On observerait que la lumière naturelle de l'esprit n'est pas si exclusivement naturelle qu'elle ne soit pas engagée, en fait, dans l'ordre surnaturel chrétien. S'il est vrai, comme Barth le souligne lui-même dans sa théologie christocentrique, que la création est rapportée au Christ comme à sa fin (« Toutes choses subsistent en lui », Col 1, 17), cela vaut tout d'abord de l'homme et de l'esprit : Dieu a créé l'homme en vue de se l'approprier dans le Christ : telle est la seule fin dernière assignée en fait à notre histoire individuelle et collective. En conséquence, notre esprit est rapporté au royaume, et notre raison naturelle est assumée dans la téléologie de la foi. Aussi ne faut-il pas dire seulement que c'est Dieu lui-même qui se juge en nous (quand nous jugeons de toutes choses et de la révélation à la lumière de la raison) ; on peut encore ajouter : le Dieu qui se juge ainsi est l'ordonnateur de l'ordre chrétien (et non pas seulement l'auteur de la nature). En d'autres termes, quand nous rapportons la révélation chrétienne à notre esprit pour juger de son sens et de sa vérité, nous ne la rapportons pas à une grandeur qui existerait simplement en dehors d'elle et lui serait étrangère ; nous la jugeons à une lumière qui n'existe qu'en raison d'elle et qu'en elle, qui ne s'exerce et ne rayonne qu'à l'intérieur d'un ordre régi par le dessein divin de salut et de révélation dans le Christ. Par là, la Parole apparaît pleinement comme la vérité souveraine, l'autorité qui n'en reconnaît, en définitive, aucune autre au-dessus de soi.

2. D'un autre côté, la thèse du P. Bouillard a beau s'imposer en toute évidence, elle laisse le lecteur dans une certaine perplexité. On nous dit : la connaissance vécue de Dieu, impliquée dans l'exercice de notre raison naturelle, est la lumière dans laquelle il nous est possible de reconnaître le Dieu de la foi comme Dieu. Mais la proposition inverse n'a-t-elle pas une égale vérité : le Dieu de la révélation n'est-il pas pour nous une lumière grâce à laquelle il nous est possible d'inter-

préter le Dieu de la raison? N'est-ce pas aux clartés du Dieu de la foi sur la création, dans l'amour, que la raison naturelle doit d'avoir pu dégager ses propres certitudes sur le Dieu créateur, sur sa toute-puissance, sur sa sagesse et sa bonté infinie? Aussi le philosophe chrétien doit-il sans cesse assurer en soi une attitude d'universelle disponibilité à l'égard de la Parole : assouplissant sous son action et corrigeant au besoin les catégories et les schèmes dont il use pour exprimer, sur le plan réflexe, l'intelligence de notre existence devant Dieu, intelligence naturelle donnée avec l'existence même. Pour tout dire, il y aurait entre le Dieu de la raison et le Dieu de la révélation relation de priorité et de subordination réciproques.

On pense bien que cette complexité n'a pas échappé au P. Bouillard. La théologie naturelle rationnelle, nous a-t-il dit, est simplement l'explicitation, la thématisation de la connaissance naturelle vécue et engagée dans l'exercice de notre pouvoir de connaître. Or il ajoute : « cette thématisation, telle qu'elle figure chez les auteurs chrétiens, ne s'est effectuée qu'au sein de la sphère atteinte par la révélation biblique ». Ou du moins il reconnaît la vérité générale de cette assertion. « C'est exact, écrit-il, pour une très large part (admettons même, si l'on y tient, que ce le soit entièrement) » (t. III, p. 137). En d'autres termes, selon lui, c'est bien à la lumière de la révélation biblique que la théologie naturelle doit d'avoir pu se constituer avec bonheur et vérité. Il y a donc priorité et réciprocité mutuelles. Au surplus, le P. Bouillard s'explique sur cette circonstance. Il applique ici la distinction qu'il a fait valoir plus haut sur les deux sortes de conditions de nos connaissances. La théologie naturelle peut être considérée ou comme événement ou comme connaissance. C'est comme événement que la théologie révélée nous aide à la susciter : sans la Parole de Dieu, la théologie naturelle n'aurait jamais pu se dégager effectivement (et le P. Bouillard rappelle au reste la doctrine catholique suivant laquelle la révélation de Dieu en Jésus-Christ est moralement nécessaire pour que, dans la condition présente de l'humanité, la connaissance certaine et pure du vrai Dieu soit accessible à tous) (t. III, p. 101). Mais en tant qu'elle est connaissance, c'est-à-dire en tant qu'elle offre, pour nous, sens et vérité, la théologie naturelle ne doit rien à la théologie révélée; cette dernière peut bien nous aider à découvrir la signification du Dieu de la raison; mais ce n'est pas elle qui l'apporte avec soi; cette signification est déjà là, et elle est, en quelque sorte, la raison même.

3. On doit maintenant se demander s'il n'en va pas de même de la « signification » du Dieu de la foi et d'une manière tout à fait générale de tous les objets de foi : leur « signification » ne serait-elle pas, elle aussi, immanente à notre raison naturelle? Et la révélation ne se bornerait-elle pas à susciter les articles de foi comme événements,

sans les constituer en aucune mesure comme « sens et vérité »? Pour surprenante qu'elle paraisse, cette question est cependant naturellement amenée par le texte même du P. Bouillard. Lorsque l'auteur distinguait, plus haut, deux ordres de conditions de possibilité de nos connaissances, il visait très précisément ce qu'il appelait la « connaissance *chrétienne* de Dieu » ou encore « la foi au Dieu révélé » (t. III, p. 101) ; c'est de cette foi qu'il y avait lieu, nous disait-il, de la considérer comme événement (ou comme avènement) d'une part (« en tant que cette connaissance a lieu effectivement »), et comme connaissance d'autre part (« en tant qu'elle offre pour un sujet, sens et vérité »). De la foi en Dieu en tant qu'événement, la condition de possibilité se tient du côté de Dieu : c'est la révélation et la grâce. Mais de la foi en tant que connaissance, il semble que le P. Bouillard se borne à assigner une condition qui se tient toute du côté de l'homme. Voici son texte : « Analysant de façon suggestive les conditions d'*avènement* de la foi au Dieu révélé, Barth nous renseigne-t-il aussi bien en ce qui concerne sa condition *transcendantale*, hors de laquelle nous ne pourrions pas reconnaître sa vérité? Cette condition transcendantale ne résiderait-elle pas, précisément, dans la connaissance naturelle de Dieu? » A partir de là, le lecteur pourrait se croire en droit de conclure : la condition qui donne à la foi en Dieu son sens et sa vérité est déjà tout entière dans le sujet transcendantal ; c'est la connaissance naturelle de Dieu, connaissance vécue par l'esprit avant d'être thématisée en théologie naturelle ; la « signification » de notre croyance en Dieu est intérieure à notre raison ; la grâce de la révélation et la lumière de foi peuvent bien présider au fait de son avènement dans la conscience ; elles ne lui apportent rien, quant à son sens.

D'autres textes du P. Bouillard confirmeraient cette interprétation de sa pensée. Nous songeons ici à ses pages sur l'analogie, que l'on s'accorde justement d'ailleurs à considérer comme bien venues entre toutes (t. III, pp. 190-217). Barth soutient que d'eux-mêmes et de par leur seule portée naturelle, nos concepts et nos mots ne peuvent s'appliquer qu'à la créature. Certes, ils peuvent recevoir analogie avec l'Etre divin, mais cette mise en relation à Dieu ne leur est accordée qu'au moment où « Dieu, dans sa révélation, en dispose, se fait leur objet, et leur donne ainsi d'être véridiques » (III, p. 192). « La vérité que nos mots ont en Dieu ne devient vérité pour nous, que lorsque la grâce de la révélation leur prête l'analogie avec Dieu. En se faisant objet pour nous dans la révélation, en disposant lui-même de nos paroles, Dieu leur donne ce qui n'est pas donné en elles : la vérité de l'analogie. Et ce don ne doit jamais être transformé par nous en un donné. Ce qui nous vient par la révélation n'est pas quelque chose que nous pourrions constater en dehors d'elle. Ne faisons pas du devenir un être. L'analogie doit se concevoir de façon dynamique et non

statique. Elle est une œuvre de la grâce, un mode de la révélation divine. Quand le croyant parle de Dieu, il dit ce que Dieu lui donne de dire ; et c'est ainsi que son discours est en analogie avec la vérité de Dieu. » (t. III, p. 193). Telle est la seule analogie que Barth veut bien reconnaître, celle qui advient à nos paroles dans l'instant de la révélation divine, dans leur assomption *actuelle* par la Parole de Dieu ; c'est l'événement de la Parole qui fait participer nos paroles à l'être de Dieu, c'est lui qui les gonfle d'un sens divin. Le P. Bouillard n'a pas de peine à montrer l'insuffisance de cette conception. Sans doute les concepts et les termes dont est composée la confession de foi ont été choisis par Dieu ; c'est le messager de la Parole qui les a rapprochés les uns des autres et les a liés en des ensembles nouveaux, que la raison naturelle n'aurait pas constitués par elle seule (qu'on songe, par exemple, aux concepts dont est faite la profession de foi trinitaire) : mais il n'en reste pas moins qu'ils ont été prélevés sur notre savoir naturel ; tous leurs éléments sont nôtres, ils sont humains, constructions de l'esprit appliqué à la connaissance de ses objets proportionnés. Barth prétend que, considérés à ce niveau de leur humanité, ils sont dépourvus de toute aptitude à désigner Dieu. Mais il faut lui dire : Comment des concepts, qui seraient, de par nature, équivoques, deviendraient-ils, de par grâce, analogues ? On voit bien que la révélation puisse désigner, parmi nos concepts, ceux dont certains nouveaux groupements nous aideront à signifier Dieu d'une manière que nous ignorions jusqu'alors (ce faisant, la révélation suscite la connaissance de foi comme événement), mais on ne voit pas que la grâce puisse changer quoi que ce soit au « sens formel » naturel des concepts, ni accroître leur portée ontologique. Si les concepts de la théologie révélée sont rapportables à Dieu, ce ne peut être que sur la base de leur signification naturelle. Il faut, du reste, ajouter que, dans leur application au Dieu de la révélation, nous avons à les faire passer par les mêmes processus de négation et d'éminence auxquels la théologie naturelle soumet ses propres concepts ; car il nous faut corriger par des négations la finitude interne du discours que nous faisons sur Dieu même sur le fondement de la révélation (t. III, p. 189) ; très justement, dans la tradition chrétienne, la théologie négative, avec l'aveu de l'incompréhensibilité divine, a toujours débordé du champ de la théologie naturelle jusque dans celui de la théologie révélée (t. III, p. 190).

Personne ne contestera, croyons-nous, la justesse de ces remarques. Cependant, elles ne diriment pas toutes les questions. La conception barthienne de l'analogie par grâce est insoutenable, c'est vrai, mais elle a du moins l'intention de faire valoir cette idée : la lumière de foi apporte avec elle un sens, une vérité, que ne perçoit pas l'incroyant. Au contraire, la pensée du P. Bouillard, si nous l'arrêtions ici, ne

rencontrerait en aucune mesure, semble-t-il, la notion d'une foi enrichissante *dans la ligne du sens même*. Or cette notion ne répond-elle pas à une juste exigence du croyant et du théologien? Impossible de ne pas souscrire à ces lignes du P. Chenu : « L'entrée dans la foi, son progrès, sa plénitude, prennent un caractère d'« initiation », de pénétration mystique, qu'un simple endoctrinement ne peut satisfaire [5] ». Et à la question : « Un non-croyant ne pourrait-il pas, une fois posées les données de la révélation, et prises par lui comme matière à analyse, à définition, à déduction, faire de la théologie? », on nous répond justement « matériellement oui, mais dans l'agencement des propositions, dans les moyens termes de cette dialectique, ne coulera pas la lumière intérieure que procure l'intelligence réelle du fait analysé [6] ». Ainsi la lumière de foi apporte avec soi des significations inconnaissables sans elle. La question serait de savoir leur vraie nature. Elles ne consistent pas, nous l'avons dit (avec le P. Bouillard, contre Barth), en d'impensables transmutations proprement conceptuelles, comme si le croyant, en raison de sa croyance, apercevait, dans les concepts qui composent les énoncés de sa foi, des notes, des éléments notionnels inaccessibles comme tels à un incroyant auquel ces énoncés seraient présentés. Reste, dès lors, à exprimer ces significations ou bien, comme le suggère le P. Chenu, en termes de connaissances *réelles*, ou bien en termes de valeurs. Mot que nous inspire ce texte de saint Thomas : La disposition habituelle de la foi (l'habitus fidei) ne meut pas à la manière de l'intelligence, mais à celle de la volonté : elle ne fait pas voir l'objet de la foi, elle ne contraint à l'assentiment, elle agit sur la volonté pour que celle-ci le détermine [7]. Mais, pour être ainsi déterminée par la volonté, il n'en reste pas moins, selon saint Thomas, que l'adhésion de la foi est formellement acte d'intelligence. Or, comment la volonté pourrait-elle agir sur l'intelligence, si elle-même n'avait pas été séduite par quelque attrait? Dire de la lumière de foi qu'elle suscite un assentiment volontaire, c'est dire qu'elle fait apparaître les énonciables de la foi comme bons, comme désirables; dans sa clarté, le sujet perçoit qu'en donnant son adhésion aux énoncés, il s'ordonne à sa fin dernière, il s'accorde au Royaume de Dieu, il prélude, en quelque mesure, à la vision béatifique terminale. C'est cette portée transcendante, cette sorte d'anticipation eschatologique conférée par l'acte de foi que nous convenons d'appeler ici la valeur et c'est elle dont nous disons qu'elle échappe à l'incroyant, même

5. M.-D. Chenu, O.P., *La théologie est-elle une science?*, Paris, 1957, p. 22.
6. *Ibid.*, p. 23.
7. « Hic tamen habitus (fidei) non movet per viam intellectus, sed magis per viam voluntatis; unde non facit videre ea quae creduntur, nec cogit assensum, sed facit voluntarie assentire » (*Opusculum in Boethii de Trinitate*, q. 3, a. 8). L'habitus fidei est exprimé, quelques lignes plus haut dans le texte cité, en termes de « lumen fidei ».

si par ailleurs il perçoit toute la signification notionnelle de la confession chrétienne [8].

Au reste, nous n'avons pas ici à nous interroger davantage sur la nature du sens conféré par la foi [9]. Il suffit à notre propos qu'un point soit bien établi : de quelque manière qu'on le conçoive, il y a, dans la croyance chrétienne, un apport de signification dû à la révélation. On voit ce qui s'en suit pour le dialogue Barth-Bouillard. Le Père Bouillard nous disait que la condition de possibilité de la connaissance chrétienne de Dieu, si l'on considère cette connaissance en tant qu'elle offre *sens et vérité*, réside dans la connaissance naturelle de Dieu. Cette affirmation doit désormais passer pour incontestable : le P. Bouillard l'a bien établie, contre Barth. Au surplus, dans son intention, elle est assertive et non exclusive. Mais dans la mesure où elle se voudrait exclusive, il ne semble pas que nous pourrions l'accepter : On nous a bien désigné *une* des conditions de possibilité de la foi en tant qu'elle est connaissance, mais cette condition n'est pas la seule. Nous l'avons vu, la croyance chrétienne, en tant que sens et vérité, n'est pas constituée par le seul sens de nos concepts naturels ; elle est grosse d'une signification réelle qui, loin d'être fournie par le simple sujet humain, est l'apport propre d'une lumière surnaturelle. Cela revient à dire qu'une des conditions de possibilité de la foi comme connaissance est la grâce même, et que la révélation et la grâce ne suscitent pas seulement, en nous, la croyance comme événement, mais comme sens et vérité. Ou peut-être mieux encore : il est bien vrai que la révélation fonde la foi comme événement, et qu'en ayant dit cela, on a tout dit : mais cet événement consiste précisément dans le fait qu'un sens nouveau nous est donné. Disons aussi en termes husserliens, suggérés par les termes mêmes du Père Bouillard : en matière de croyance chrétienne, le Cogito n'est pas l'unique donneur de sens ; ou s'il l'est, c'est dans la mesure où il a consenti à se dilater dans la dimension surnaturelle de la lumière de foi.

Regretterons-nous que le Père Bouillard n'en ait pas fait la remarque ? Notons d'abord que s'il a traité des conditions de possibilité de la connaissance chrétienne de Dieu, c'est dans la seule mesure où l'exa-

8. On se souvient du texte du Concile du Vatican : « Ac ratio quidem, fide illustrata, cum sedulo, pie et sobrie quaerit, aliquam Deo dante mysteriorum intelligentiam eamque fructuosissimam assequitur tum ex eorum, quae naturaliter cognoscit, analogia, tum e mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo » (Sess. III, c. 4. Denz., 1796). Il s'agit là des conditions de la théologie comme science : pour acquérir une certaine « intelligence » des mystères, la raison les mettra en rapport avec la fin dernière ; mais elle ne peut effectuer cette mise en rapport que « sous la lumière de la foi » (« fide illustrata ») ; c'est seulement dans la foi que nous percevons la connexion des mystères chrétiens avec le Royaume de Dieu.

9. Dans les traités classiques de théologie, c'est au chapitre consacré à l'objet formel de la vertu surnaturelle de la foi qu'on trouvera cette recherche sur le « sens » donné par la foi.

men de cette question lui permettait de fonder, contre Barth, la doctrine catholique de la théologie naturelle. Pour exécuter ce propos précis, il lui suffisait de manifester l'implication, dans la connaissance de foi, du moment rationnel de la connaissance naturelle; point n'était besoin de s'interroger sur la totalité des conditions de possibilité de la foi en tant qu'elle est sens et vérité.

Ensuite, sans doute nous dirait-il qu'il en convient pleinement : la lumière de foi communique à l'esprit du croyant un sens qui ne relève que d'elle seule; néanmoins, c'est le sujet humain qui reconnaît ce sens; cela même que nous avons appelé la portée eschatologique ou la valeur béatifiante du dogme, est rapporté, en définitive, par le croyant, à des critères humains, à la lumière desquels le jugement de valeur est prononcé. Or, ajouterait l'auteur, son dessein majeur dans son dialogue avec Barth a été précisément de montrer que le légitime souci d'assurer la primauté de la Parole ne devait pas fermer les yeux sur le jeu nécessaire des critères de la raison; qu'il ait exécuté ce dessein, personne ne peut le contester : les énoncés de la foi peuvent bien véhiculer dans leur sens notionnel une valeur surnaturelle inaccessible à l'incroyance; même pour la reconnaissance de cette valeur, on l'a montré, s'exerce de quelque manière la judication de la raison.

Plaidoyer très valable. Nous observerons seulement que si la raison juge de la vérité religieuse des énoncés de la foi, ce n'est pas la seule raison naturelle livrée à ses critères simplement humains, c'est l'intelligence de l'homme nouveau, illuminé par la foi; sans doute cette nouveauté de l'homme se situe très certainement sur le prolongement du moi naturel ou mieux elle détermine et qualifie celui-ci, faute de quoi ce n'est plus nous qui jugerions, mais il n'en reste pas moins que le moi ne réussit à juger que parce qu'il accepte d'être intérieurement augmenté; l'homme naturel, répétons-le, n'a pas les yeux qu'il faut pour apercevoir ce que nous avons appelé la valeur de la confession de foi. Remarque qu'il n'est sans doute pas sans intérêt de formuler explicitement [10].

10. Outre les textes déjà allégués, on lira aussi d'autres passages où le P. Bouillard fait état de cette distinction entre l'événement et la signification; nous songeons aux conclusions qui terminent son interprétation de la preuve anselmienne de l'existence de Dieu (et en général des « preuves » anselmiennes des vérités de la foi) (t. III, pp. 154, 155; p. 166). Selon le P. Bouillard, la pensée de saint Anselme est celle-ci : seule la lumière de foi fait admettre *effectivement* la validité de la preuve, seule elle saisit la réalité de Dieu et en pose l'existence réelle, seule elle suscite l'événement de l'affirmation; et ce faisant, elle joue le rôle de condition d'*avènement* de l'*intellectus fidei*. Mais elle ne contribue pas à la saisie de la *structure logique* de la preuve; à cet effet, la raison naturelle suffit; or, ajoute le P. Bouillard, c'est cette structure logique « qui définit, même aux yeux du croyant, le sens de la foi en Dieu » (t. III, p. 166). Cette distinction, qu'il attribue ainsi à Anselme, le P. Bouillard la reprend à son compte et l'applique à l'ensemble des affirmations chrétiennes. La remarque que nous faisons dans notre texte porte précisément sur cette application : il est bien vrai, disons-nous, que c'est la raison, et elle seule, qui saisit la structure concep-

4. Elle aurait peut-être, au surplus, modifié quelques-unes des expressions dans lesquelles l'auteur a énoncé la tâche de la théologie. Le P. Bouillard reproche à Barth de s'être placé « en quelque sorte au point de vue de Dieu (du Dieu qui parle dans la Bible), pour contempler de là son œuvre. Cette tendance au survol, que nous avons souvent notée, ne lui est pas particulière, il est vrai. C'est une tentation qui guette tout théologien, et d'autres y ont succombé plus que lui. Mais, dans la mesure où l'on y cède, le discours théologique, au lieu de réfléchir simplement la Parole de Dieu parmi les hommes, revêt l'apparence d'une gnose tombée du ciel : il ne peut plus montrer en quoi le mystère dont il parle est vérité pour l'homme ». Et il conclut son ouvrage sur ces mots : « Si la théologie veut avoir un *sens*, elle doit renoncer à se faire discours sur l'homme énoncé du point de vue de Dieu ; elle doit rester discours de l'homme qui reconnaît la présence de Dieu » (t. III, p. 300).

Ici encore, cette mise en garde se justifie pleinement. Dans la pensée de Barth, la théologie constitue à ce point un discours à partir de Dieu, et la Parole est en nous si dominatrice de notre raison, que celle-ci n'exerce plus, ni dans la foi, ni dans l'œuvre de la théologie, ses critères propres : leur fonction normale n'est plus assurée aux normes humaines de la vérité, normes qui sont « la réflexion philosophique » et « l'analyse historique » (*ibid.*). Le P. Bouillard refuse avec raison cette position ultra-dogmatique en montrant qu'elle ne réussit pas à se faire valoir jusqu'au bout : si c'est *nous* qui croyons et qui faisons œuvre théologique, il faut bien que nous appliquions au donné révélé lui-même nos exigences de vérité. Remarquons aussi que du point de vue précis de son dialogue avec Barth, le P. Bouillard n'avait pas à en dire davantage. Mais, une fois dépassées les limites de la controverse, il peut être profitable d'observer qu'en un sens nullement barthien (et parfaitement légitime, parce qu'il respecte l'usage nécessaire des critères humains), la théologie peut revendiquer le privilège d'être un discours de l'homme énoncé du point de vue de Dieu.

---

tuelle et logique des dogmes chrétiens ; mais cette structure logique n'épuise pas tout leur sens ; dire de la foi qu'elle fait admettre effectivement la réalité de nos dogmes, c'est dire qu'elle nous ouvre les yeux sur une signification, sur une intelligibilité, qui, pour ne pas être conceptuelle, n'en est pas moins authentique. Autrement dit, l'événement de l'affirmation, déterminé par la foi, est aussi un événement de signification. Au reste, le P. Bouillard en convient lorsqu'il écrit : « L'incroyant... quand il *entend* le fidèle énoncer cette désignation de Dieu : *aliquid quo nihil maius cogitari potest*, en comprend le sens ; *et il ne le comprend pas bien* (nous soulignons) puisqu'il ne saisit pas que l'existence de Dieu y est nécessairement impliquée » (t. III, p. 166) ; si seule la foi fait bien comprendre, c'est donc que seule elle saisit la pleine intelligibilité. Et le P. Bouillard dit encore justement que la foi confère une plénitude à la structure logique (des affirmations chrétiennes et du discours théologique) et la charge d'expérience concrète ; hors de la foi, cette structure reste vide et purement formelle (*ibid.*). Mais qu'est-ce que cette plénitude sinon la signification que nous avons cherché à traduire en termes d'ordination au Royaume ?

Tous les théologiens, sans distinction, diront de leur science qu'elle est une œuvre à l'intérieur de la foi ; œuvre de la raison, sans doute, et discours humain mobilisant toutes les ressources de la dialectique et du langage ; mais ce discours est commandé par la foi ; et non pas seulement commandé, mais illuminé par elle, lourd, lui aussi, de ce sens et de cette valeur dont nous disions qu'il est l'apport propre du *lumen fidei* ; on peut dire de la théologie qu'elle est la foi elle-même, qui, insatisfaite de ses clartés simplement naissantes, inquiète de la vision plénière, met à son propre service tous les instruments de la raison pour se donner une intelligence meilleure. *Fides quaerens intellectum.*

S'il en est ainsi, ne faut-il pas exprimer l'œuvre de la théologie en termes de discours humain réglé par la Parole de Dieu ? D'abord pour la raison qu'en tout cas, son contenu n'est pas composé du sens simplement humain et naturel de nos concepts ; en dépendance de la foi, la théologie est chargée, nous venons de le dire, d'un sens que l'homme, abandonné à ses seules lumières, est incapable de fournir, qu'il ne reçoit que de Dieu. Mais en outre, il y a à considérer la foi, le *lumen fidei*, non pas dans son terme, mais dans sa nature même, ou pour mieux dire dans son principe, dans sa source. La lumière de foi, nous dit saint Thomas, est une manière, pour la vérité première, de s'imprimer elle-même en nous [11]. En elle, c'est Dieu qui s'unit à notre esprit et nous fait participer à la vision qu'il a de lui-même [12]. Dieu nous ouvre le cœur [13], il parle et s'atteste lui-même en nous, et c'est sur la base de ce témoignage que le croyant donne sa foi ; acte de foi qui est un hommage, une remise, une sorte de tradition que l'intelligence fait d'elle-même à l'autorité divine, en suite de quoi, désormais, cette autorité devient, par la médiation des énoncés de la foi qu'elle garantit, la règle souveraine de notre pensée. Ainsi la condition du croyant est celle de l'homme qui se confie à l'intelligence divine, qui accepte de connaître en elle et par elle, de soumettre aux vérités couvertes de l'autorité de Dieu, toute l'activité de son esprit.

Sans doute, bien des questions surgissent ici : Dieu serait-il présent dans la lumière de foi à la manière d'une réalité intelligible déjà pleinement possédée ? Non, assurément ; la foi n'est pas la vision dernière ; elle n'en est qu'un commencement, qu'une sorte d'anticipation dynamique ; Dieu ne s'unit à l'esprit que sous les espèces d'une fin avidement cherchée et poursuivie ; c'est lui qui parle et rend témoigna-

11. « Lumen autem fidei, quod est quasi sigillatio quaedam primae veritatis in mente... » (*Opusculum in Boethii de Trinitate*, q. 3, a. 1).

12. « Fides cognitio quaedam est, in quantum intellectus determinatur per fidem ad aliquod cognoscibile. Sed haec determinatio ad unum non procedit ex visione credentis, sed a visione eius cui creditur » (*S.T.*, I, 12, 13 ad 3). Cfr aussi *Opusc. in Boeth. de Trinitate*, q. 2, a. 2 c : « Fit nobis in statu viae quaedam illius cognitionis participatio et assimilatio ad cognitionem divinam, in quantum per fidem nobis infusam inhaeremus ipsi primae veritati propter seipsam ».

13. Ac 16, 14.

ge de lui-même, mais il le fait en suscitant un nouvel amour, une inclination surnaturelle; il nous sollicite à adhérer à la révélation extérieure comme au moyen de nous ordonner dans la vie présente, à la pleine clarté de la vie future [14]. Et c'est précisément parce que la lumière de foi revêt, en elle-même, cette forme d'un attrait que, dans son terme, elle nous éclaire sur la valeur dont nous parlions plus haut; étant complaisance infuse pour la vie éternelle et pour tout ce qui la prépare, rien d'étonnant qu'elle nous fasse apparaître les énonciables de la révélation comme bons, comme désirables, comme autant de médiations susceptibles de nous ordonner à la seule fin qu'en chrétiens nous poursuivions efficacement désormais. Une réflexion rigoureuse sur les conditions de possibilité de la foi prendrait sa place ici. Mais en deçà des clartés précises qu'elle nous donnerait, nous en savons assez pour comprendre et ratifier ce mot de saint Augustin : « La lumière se rend donc témoignage à elle-même; elle ouvre les yeux qui sont sains, et elle est à elle-même son propre témoin pour se faire connaître [15] »; mot qui préparait celui de saint Thomas, selon lequel, il y a, dans la foi, participation, assimilation — et nous pourrions dire communion — à la connaissance divine elle-même. Mais dès lors, cela vaut aussi de la théologie : puisque celle-ci, nous l'avons vu, n'accède à son authenticité qu'à condition de se laisser sans cesse illuminer par la foi, nous pouvons dire d'elle qu'elle est un discours de l'homme à partir de Dieu. Et en le disant, nous fondons cette « theologia orans » dont le P. Bouillard a bien montré qu'elle était celle de saint Anselme et de tous les grands maîtres et à laquelle aspirent aujourd'hui bien des esprits.

Eegenhoven-Louvain L. Malevez, S. J.
95, Chaussée de Mont-Saint-Jean.

---

14. Sur cette inclination imprimée par la lumière de foi, cfr *S.Th.*, II.II, 5, *2* ad 2 : « Fides quae est donum gratiae inclinat hominem ad credendum secundum aliquem affectum boni, etiam si sit informis ». Et dans *de Veritate*, 14, 2 ad 10, cet « affectus boni » est dit « appetitus boni repromissi », c'est-à-dire amour de la Bonté qui se promet dans la vie éternelle : « Inchoatio etiam fidei est in affectione, in quantum voluntas determinat intellectum ad assentiendum his quae sunt fidei. Sed illa voluntas nec est actus caritatis, nec spei, sed quidam appetitus boni repromissi ».

15. « Ergo testimonium sibi perhibet lux; aperit sanos oculos, et sibi ipsa testis est, ut cognoscatur lux » (*Tract. in Ioan.*, 35, 4, *P.L.*, 35, 165). Nous en reproduisons la traduction du P. J. Hamer, O.P., dans *Le programme de Karl Barth et le vœu de tout théologien*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 42, 1958, p. 447. Le sens de notre dernière remarque sur la théologie, discours à partir de Dieu, recouvre substantiellement, croyons-nous, la remarque générale du P. Hamer, dans cet article cité, si du moins nous ne faisons pas erreur dans son interprétation.

Philosophie du repentir

PROLEGOMENES A UNE THEOLOGIE DE LA CONTRITION

Il est de fait que, de nos jours, la morale suscite des études aussi nombreuses que diverses dans leur esprit. Ce regain d'intérêt que connaît aujourd'hui la morale vient indiscutablement d'un remaniement important de l'anthropologie classique et d'un développement corrélatif de la métaphysique. Aussi semble-t-il intéressant, pour un chrétien, de s'enquérir de l'apport positif d'un tel progrès de la conscience philosophique et d'utiliser, en toute prudence, ce qui mérite de l'être, afin de parvenir à une meilleure intelligence de ce qui lui est demandé par la foi qu'il professe.

C'est dans cet esprit que nous voulons examiner ici, philosophiquement, l'attitude de la conscience humaine devant une faute, afin de préciser davantage les conditions que cette attitude doit remplir pour être propre à répondre aux exigences chrétiennes de la contrition.

Considérons donc la prise de conscience d'une faute ou, mieux, d'un état de culpabilité, selon trois modes courants de réalisation : le regret, le remords, le repentir. Remarquons d'abord que de tous temps, les moralistes avisés ont su que toute attitude de culpabilité doit faire l'objet d'un jugement. La conscience de la culpabilité n'est pas par elle-même morale : à preuve que s'il est utile parfois de faire naître chez certains un sentiment de culpabilité, il peut être tout aussi utile de s'employer à l'atténuer ou à le faire cesser chez d'autres. Mettons donc au clair, par voie d'analyse, la spécificité de chacune des trois attitudes précitées, afin de voir ce qu'il est possible d'en tirer du point de vue de la pratique de la vie chrétienne.

*
* *

Commençons par l'analyse du regret. Qu'est-ce que regretter? C'est considérer le passé en jugeant que les choses auraient pu être autres qu'elles n'ont été et que, sans doute, il eût mieux valu qu'elles fussent autres. La conscience va quelquefois plus loin. Percevant un rapport entre ce que furent les actes posés et *ma* personne qui les a posés, j'en viens à réfléchir sur cette perception, plus claire à présent. Au moment de l'acte, elle pouvait en effet être confuse ou totalement nulle.

Le fruit de ma réflexion présente consiste alors à estimer que j'aurais dû agir autrement, que j'aurais dû être autre que je ne fus.

Ce qui domine ici, c'est la *constatation*. Le regret est une attitude purement psychologique. C'est un désir orienté vers le passé, « un désir rétrospectif et vain que quelque événement passé n'ait pas eu lieu [1] ». Simple désaveu du passé et de soi comme « organisateur du passé », on devine que le regret n'implique par lui-même aucune connotation morale. On peut regretter pour des raisons parfaitement étrangères — ou même contraires — à ce qu'on peut appeler le vœu éthique : je puis regretter d'avoir été assez maladroit pour manquer une opération que j'estimais rentable. Si d'aventure le regret se présente, dans le concret des situations, avec une signification morale, on voit aussitôt qu'il en est comme revêtu par ses motifs profonds. Le regret devient alors second par rapport à la visée éthique qui le traverse et l'utilise pour se concrétiser.

Par ailleurs, pris comme tel, le regret est sans efficacité. Il bute contre une donnée massive, impossible à arracher de la trame de l'histoire. Le sens commun le répète à satiété : « Ce qui est fait est fait ». C'est le type même de la démarche stérile, son paradigme en quelque sorte, et perpétuer cette démarche dans le temps, c'est stériliser l'action subséquente. On ne reconstruit pas son passé, on ne récrit pas l'histoire de sa vie, du moins sur la même page. « Repartir de zéro », ce mauvais slogan, est faux en son essence : « re-commencer » est un luxe de rêveur. Notons en passant qu'un tel rêve est périlleux et qu'on court un danger métaphysique à s'y complaire. C'est à partir de là que s'édifient les mauvaises philosophies de la liberté. On rêve d'un retour en arrière, *ante factum*, on se revoit disposant de chances, de possibilités d'agir autrement. On se situe en imagination « à la croisée des chemins ». Puis le rêve se substantialise, et l'on gratifie ces « possibles » d'une existence mystérieuse, d'un en-soi autonome. On les rend indépendants, en quelque sorte, de l'imagination rétrospective qui les a enfantés. On devine les théories qui naissent à la faveur de semblables extrapolations, et les faux problèmes qu'on se prépare sans penser à mal [2].

Quoi qu'il en soit, notons, en raison de son importance, une remarque profonde de M. Jean Lacroix : « Si le regret est vain, il n'est pas absolument vain de regretter [3] ». De fait, à l'homme — imaginaire d'ailleurs — qui n'aurait jamais regretté, qui ne regretterait jamais quoi que ce soit, il manquerait indéniablement quelque chose. Son réalisme d'adaptation serait inquiétant et proprement monstrueux. On

1. G. Madinier, *La Conscience morale*, P.U.F., Paris, 1954, p. 44.
2. Les discussions sur le « problème » de la Liberté, de la Providence, de la Prédestination en fournissent généralement de bons exemples. Cfr notre livre *Servitude de la Liberté?*, Paris, A. Fayard, 1958.
3. J. Lacroix, *Le sens du dialogue*, Neuchâtel, La Baconnière, 1944, p. 60.

pourrait reprendre à son propos le mot profond d'un des personnages du théâtre de M. Gabriel Marcel : « Ce n'est pas une supériorité de rester toujours maître de soi [4] ». On a beau savoir que le regret ne sert à rien, le pragmatisme, ici, nous inquiète : il se révèle trop court pour être tout à fait humain. Le regret sert de pierre de touche. Sa présence, dans certaines conditions, permet de déceler chez un être une insatisfaction de bon aloi : il ne méconnaît point sa misère, il sait accueillir pour un temps la nostalgie du plus parfait, du moins imparfait à tout le moins, qu'il déplore de n'avoir point su réaliser. Mais, là encore, le regret vaut strictement ce qu'en valent les motifs.

*
* *

Le remords, lui aussi, est tourné vers le passé et, par le fait, il est grevé du même coefficient de stérilité pratique. Là aussi domine la conscience du « ce qui est fait est fait ». Mais cette constatation n'est plus simple désenchantement : elle s'exaspère jusqu'à devenir la conscience aiguë, lancinante, de l'irréparable, de l'« irréparable à cause de moi ». La conscience du passé comme ineffaçable jointe à la conscience de la responsabilité engendre le sentiment de l'inexpiable. « Dans le remords, la faute apparaît toujours comme inexpiable ; et le moi s'épuise dans le regret de l'état qui l'a précédée [5] ». Fasciné par un passé qu'il voudrait révoquer, imaginant des possibilités révolues dont il voudrait paradoxalement être remis en état de profiter, l'homme du remords se fixe en cette hallucination navrée où il attend sans espoir que le passé redevienne avenir. Il s'engage alors dans une voie sans issue : cherchant à remonter le cours du temps pour y anéantir sa faute, il ne retrouve fatalement que des souvenirs. Et ce rappel même des temps qui précédèrent sa faute, en précipitant son mouvement de reflux vers le passé, referment le cercle vicieux et consomment le désastre. Il est prisonnier du passé. On devine qu'il est alors aux frontières du désespoir. Cette désapprobation intime peut conduire, on le voit, à l'affolement, à la mort volontaire. Ce fut l'expérience de Judas : « J'ai péché, dit-il, en livrant le sang innocent... Jetant alors l'argent dans le sanctuaire, il se retira et alla se pendre [6] ». La mort est dans la logique même du système : elle représente la seule porte de sortie : l'homme du remords cherche son salut dans la fuite, conscient tout à coup de la portée atroce de la formule « on ne peut pas être et avoir été ». « C'est facile, dit une héroïne du

4. G. Marcel, *Le sol détruit,* dans *La chapelle ardente,* Ed. de la Table Ronde, Paris, 1950, p. 180.
5. L. Lavelle, *Le Moi et son destin,* Paris, Aubier, 1936, p. 142.
6. *Mat.,* XXVII, 4-5.

théâtre de Camus, c'est tellement plus facile de mourir de ses contradictions que de les faire vivre [7] ».

Sans aller toujours jusque-là, le remords peut conduire jusqu'à cet au-delà du désespoir qu'est l'indifférence pratique. « Perdu pour perdu, je ne tomberai pas plus bas... ». Le remords est facteur de déchéance, il autorise toutes les décadences. M. Nédoncelle a parlé aussi du « remords froid ». Ce remords logique, « refoulé sous des rires et des sourires, ravage alors l'inconscient et compromet la cohésion ou l'essor de la personnalité profonde (...) et il est rare qu'une âme divisée par le centre ne finisse pas par éclater [8] ».

Si le remords n'est pas forcément dépourvu de toute référence morale valable, on devine sans peine qu'il entre dans ses causes bien des éléments étrangers à l'éthique. C'est une « passion de l'âme », un irrationnel empreint des mouvements incontrôlés du psychique et du physique. C'est à propos du remords qu'on pourrait parler, avec M. A. Hesnard, d'un « univers morbide de la faute ». On retrouve toutes les pulsions dans ce raidissement tragique : égocentrisme exacerbé, désir de jouir d'une subjectivité impeccable et rassurante, angoisse, ressentiment, conflits inconscients, tout contribue à cette fidélité morte dont parle M. G. Gusdorf, à cette fidélité paradoxale et stérile qui maintient un anachronisme. Au fond, loin d'être une démarche de l'esprit, le remords demeure un acte de même type que l'aberration dont il est né. De même type, mais affecté d'un signe contraire. Comme le fut la faute, il est pur « abandon aux voracités primitives [9] ».

Certes, le remords inclut bien le désir d'être un autre homme. Mais ce désir est assorti de la certitude douloureuse que ce renouvellement est impossible. Dès lors, le désir apparaît à la conscience comme chimérique, condamné d'avance à l'échec. On comprend alors que le remords, loin de pouvoir servir à une réédification de soi sur d'autres bases, compromet les chances de restauration future. « Effort pour nier le temps, pour revenir en arrière, pour recommencer le passé, il rêve d'impossibles entreprises, me désespère et m'interdit de devenir meilleur [10] ». Le remords comme tel, en dehors de toute implication morale, est sans débouché éthique. Il est une voie sans issue.

*
* *

Ce qui pourrait faire cesser la captivité douloureuse du moi devenu le jouet d'un mirage, ce serait la conscience motivée du fait que la

7. A. Camus, *Les Justes,* Gallimard, Paris, 1950, p. 169.
8. M. Nédoncelle, *De la Fidélité,* Aubier, Paris, 1953, pp. 169-170.
9. G. Gusdorf, *Traité de l'Existence morale,* Armand Colin, Paris, 1949, p. 321.
10. F. Alquié, *Le désir d'éternité,* P.U.F., Paris, 1947, p. 40.

faute peut et doit faire l'objet d'une rédemption, d'un rachat, qui la situerait relativement à un ensemble nouveau. Travailler à réparer ce qui peut l'être, travailler à « reclasser » le passé, c'est précisément ce vers quoi oriente le repentir. C'est dire qu'il est fondamentalement ouvert à l'avenir.

Toutefois, il serait d'un simplisme peu philosophique parce que trop logique de considérer que remords et repentir s'opposent entre eux comme passé et avenir. La différence est plus profonde : elle ne réside pas dans la simple inversion des tropismes, mais dans une conversion des plans.

Mais il faut nous expliquer, car le point est délicat et c'est de sa claire vue que tout dépend. En effet, la déficience propre du remords, comme du reste celle du regret, c'est, ainsi que le note M. J. Lacroix, « de tenir le passé pour une réalité donnée, qu'on ne peut que subir [11] ». Certes, on peut très justement considérer le passé sous l'angle du *fait*, de l'impossible à changer désormais ou, si l'on veut, de l'état de choses. Mon action passée, si elle a dépendu de moi, fait à présent partie du monde. Rien de plus évident. Mais faut-il s'hypnotiser pour autant sur le fait comme fait? Le passé n'est-il susceptible d'aucune autre lecture, d'aucune prise de vue autre que celle aboutissant à la constatation du factuel? C'est toute la question. Et nous pensons que le passé peut être lu d'une autre manière, plus large, complémentaire de la première et plus compréhensive de l'univers humain. Saint Augustin, déjà, voyait le caractère inachevé, potentiel, du passé, que vient accomplir le repentir en le bonifiant. Plus près de nous, Hegel avait saisi ce qui, dans le fait, appelle une reprise transformante, donneuse de signification, ce qui dans le passé est encore en puissance. Plus récemment encore, Max Scheler, en une analyse admirable, a montré que dans le monde des hommes, le fait n'est pas un résidu mort, un reliquat inerte. Le fait humain est *acte* et, comme tel, il réfère à un contexte plus large, d'où il reçoit l'éclairement d'une signification indéfiniment renouvelable. La trahison de Pierre et la trahison de Judas nous fournissent ici l'exemple le plus parlant. Les deux hommes ont donné un destin à leur acte, mais ce destin est différent. Le suicide de Judas a joint indissolublement l'acte et la signification. Mettant fin à sa vie, il interdisait à sa trahison d'être revêtue quelque jour d'une signification autre : Judas mort, sa trahison ne pourrait plus jamais être *autre chose encore* qu'une trahison. Pour Pierre, la trahison a pu devenir une étape — infiniment déplorable, inadmissible autant qu'on voudra — mais une étape, une station de son propre chemin de croix. On saisit mieux, à travers cet exemple, le sens de la proposition difficile de Max Sche-

11. *Op. cit.*, p. 63.

ler : « L'état de fait historique est toujours inachevé et, pour ainsi dire, toujours soluble [12] ».

Ainsi, pourvu qu'on accepte d'en assumer la contradiction douloureuse, le passé n'est jamais un poids mort. Sa signification spirituelle est historique, en ce sens qu'elle n'est jamais tant attachée au fait qu'elle n'en puisse être arrachée par l'avenir. Cette signification, en effet, dépend à chaque instant du sens que lui donne la conduite présente de l'homme vivant.

Dès lors, on atteint ici à l'essence du repentir : s'il ne modifie bien évidemment pas les faits ni les conséquences des faits, — quel homme, quel Dieu le pourrait? — du moins est-il capable d'en transfigurer la signification en les intégrant à une économie finalement heureuse, arrachant ainsi le pécheur à la fatalité désespérante de l'action posée.

L'homme du regret, l'homme du remords, considéraient le passé comme achevé, irréformable désormais, et ceci était bien leur nostalgie ou leur indicible tourment. L'homme du repentir sait que sur ce passé, l'avenir a mystérieusement prise, puisqu'il peut en reprendre du dedans la signification même. Car, ainsi que le note encore Max Scheler, « avant la fin de notre vie, tout notre passé, du moins quant au contenu de sa signification, n'est toujours que le problème : *que pouvons-nous en faire* [13]*?* ». Nous retrouvons ici la personne, avec son vœu et son pouvoir de reprise et d'unification, se construisant un passé à mesure qu'elle se fait un présent.

*
* *

Si curieux que cela puisse paraître à certains, ces vues sont traditionnelles, mais ne faut-il pas à chaque instant redécouvrir les civilisations enfouies? Les analyses modernes, en cette matière, ne font guère qu'attester et expliciter dans un langage plus apte à nous atteindre, les enseignements du passé le plus vénérable. C'est le *felix culpa* dont s'enchante la liturgie pascale, c'est l'*etiam peccata,* ces deux mots qu'ajoutait Augustin aux assurances de Paul affirmant que pour ceux qui aiment Dieu, tout conspire au bien. C'est aussi la surabondance de joie dont parle Jésus-Christ, au spectacle d'un seul pécheur qui se convertit tandis que les quatre-vingt-dix-neuf justes persévèrent [14]. C'est ici qu'apparaît clairement la distinction

12. Max Scheler, *Repentir et Renaissance,* dans *Le sens de la Souffrance,* Aubier, Paris, s.d., p. 86.

13. Max Scheler, *op. cit.,* p. 86 (souligné dans le texte). Pratiquement, on pourrait lire sur ce point et conseiller les livres de MM. J. Lacroix, *op. cit.,* G. Madinier, *La Conscience morale,* P.U.F., Paris, 1954, ainsi que l'excellent petit livre de M. J. Sarano, *La Culpabilité,* A. Colin, Paris, 1957.

14. Dans le même esprit, voir également ce texte de l'ancienne liturgie pas-

fondamentale entre le fait comme fait et le fait comme étape d'une histoire finalement et malgré tout réussie. C'est le sens authentique du repentir, élément humain de la contrition chrétienne.

Les vues de Max Scheler sont précieuses pour qui veut approfondir la théologie de la contrition, ce qui est un propos indiscutablement utile. Jointes aux meilleurs apports de la psychologie, elles pourraient servir de prolégomènes. En tout cas, cette méditation moderne sur des thèmes traditionnels servirait au moins, et ce n'est pas peu de chose, à prévenir des glissements dommageables. Elle empêcherait qu'on mette l'accent de façon indiscrète sur l'affliction qu'il faut ressentir d'avoir péché, sur la douleur à laquelle il convient de s'exciter, comme si la douleur, état psychologique, était douée par elle-même de quelque vertu proprement éthique ou encore, ce qui est pire, de quelque mystérieux pouvoir au plan théologal.

Scheler déplorait naguère que « la philosophie moderne, presque exclusivement, ne (voie) dans le repentir qu'un acte purement négatif, (...), un déséquilibre psychique que l'on ramène à divers genres de suggestion, à l'absence mentale, à la maladie... [15] ». De fait, de nombreuses théories réductrices ont vu le jour, reconduisant le repentir aux régions arriérées ou malades de nous-mêmes. Au retour de leur descente aux Enfers, les théoriciens regardent volontiers le repentir comme une volonté absurde et épuisante de remonter le temps pour y abolir le passé, comme un désir morbide de vengeance à tirer de soi-même, comme l'obéissance primitive, viscérale, à la crainte de quelque châtiment fantomatique, ou encore comme un état dépressif, un abattement succédant à l'action, dont il empoisonne le souvenir.

De tout cela, nous ne contestons rien, du moment que les enquêtes sont sérieuses et leurs résultats bien attestés. De fait, ces observations sont souvent exactes, pertinentes. Mais ce n'est pas là le vrai visage du repentir chrétien. Toutes ces critiques récentes ne s'adressent qu'aux conceptions erronées du repentir, au repentir où dominent encore le regret ou le remords. Nietzsche déjà exorcisait ces fantômes, et avant lui Spinoza : « Le repentir n'est pas une vertu, il n'émane pas de la raison; mais bien plutôt, celui qui se repent est deux fois malheureux ou deux fois impuissant [16] ». Ce n'était que justice, et les chrétiens instruits des exigences véritables de la contrition pourraient reprendre à leur propre compte les anathèmes de

---

cale : « Intelligant redempti tui, non fuisse excellentius quod initio factus est mundus, quam quod in fine saeculorum Pascha nostrum immolatus est Christus... » (Proph. IX, Oratio). On peut évoquer aussi le « mirabiliter condidisti et mirabilius reformasti » de la Liturgie de la Messe.

15. Max Scheler, *op. cit.*, p. 77.

16. « Poenitentia virtus non est, sive ex ratione non oritur; sed is quem facti poenitet bis miser seu impotens est » (Spinoza, *Ethique*, IV, theor. 54).

Nietzsche ou les sentences de Spinoza. Car, faute de s'être suffisamment référé à l'Ecriture, aux Pères, à la Tradition, faute de s'être assez défié de certaines révélations privées particulièrement suspectes, le christianisme a vu naître en son sein un courant « spirituel » interprétant à contresens le « Repentez-vous » de l'Evangile [17], s'empressant d'en conclure que Dieu commandait le remords et donc, qu'il fallait s'y exciter sans tarder. Empressement condamnable, mais bien compréhensible en raison de ce qu'est la nature : là encore, on cédait aux attraits morbides de l'homme charnel au moment même où l'on imaginait le mieux s'en délivrer.

Or ce que l'Evangile avait en vue était tout différent. Ce dont il s'agissait, dans la *metanoia*, c'était précisément le « changement d'être », le renouvellement radical, volontairement accepté, des perspectives et de la vision du monde, *y compris le passé*, auquel allait être conféré une signification neuve. L'heure était venue de la refonte mystérieuse de l'histoire qui, une fois accompli l'acte central du salut, devait permettre — on le comprend maintenant — de chanter « felix culpa » ou d'écrire « etiam peccata » sans contradiction aucune. Car le salut, gracieusement promis au repentant, n'est jamais une simple remise en état, un pur retour au *statu quo ante*. Il est et ne peut être qu'une « nouvelle naissance », la naissance de l'« homme nouveau » doué d'un « cœur nouveau » et mené, au-delà de l'innocence recouvrée, à un état supérieur encore : *mirabilius reformasti*.

Meaux (Seine-et-Marne)
8 Rue du Châge.

Lucien JERPHAGNON
Professeur au Grand Séminaire

17. Mt 3, 2.

Le transfert dans la relation pastorale

« Ne vous fâchez pas », murmura l'Evêque.
« Comment avez-vous su que j'étais fâché? »
« Parce que vous venez de dire que vous m'aimiez ».

Dialogue de l'Evêque Tikhone et de Stavroguine
(*Les Possédés* — Acte II).

I. L'APPORT DU CONSULTANT

Qu'attendez-vous du prêtre? Arrêtons-nous un instant à cette question, que le Centre de Documentation Sacerdotale posait jadis à quelques grands hommes [1].

Paul Claudel, interrogé, avait saisi une feuille blanche et d'une main ferme tracé ces mots au beau milieu :

Le prêtre est pour moi le représentant de Jésus-Christ sur la terre.
J'en attends la vie par les sacrements.

Et François Mauriac : « Je n'en attends rien d'autre que ce que je vous dis : celui qui, après avoir pardonné, met l'hostie dans ma bouche ». Ce sont là des réponses de chrétiens adultes, non seulement dans leur personnalité d'homme, mais adultes dans leur foi. Ce n'est plus de psychologie qu'il est question en traitant avec ces hommes, mais seulement de théologie et de sainteté.

Un problème psycho-pastoral existe, cependant, chaque fois que des consultants abordent le prêtre dans une perspective qui ne correspond pas entièrement avec les fonctions pastorales objectivement définies, que nous avons tenté de décrire dans un précédent article [2]. Dans l'immense majorité des cas, le prêtre se trouve engagé dans une relation qui comporte des résonances affectives débordant le cadre purement religieux. Il est bon de s'en rendre compte pour les discerner et en discuter le bon usage : un usage qui soit animé par la visée pastorale.

---

1. *Qu'attendez-vous du prêtre?*, un volume publié sous la direction de Daniel-Rops, Paris, Plon, 1949.
2. *Les fonctions psychologiques dans la relation pastorale,* dans la *N.R.Th.*, juin 1958, pp. 606-614.

Triple relation dans le dialogue.

Nous pensons que la relation avec le prêtre peut se structurer à trois niveaux [3] :

1) Au plan religieux et surnaturel, se développent les actes sacerdotaux (sacramentels, par exemple) et les fonctions pastorales fondamentales : accueil, témoignage, médiation. Un homme psychologiquement adulte engage avec un prêtre et poursuit librement une rencontre par laquelle et au-delà de laquelle il se relie à l'action même de Dieu. Le prêtre lui représentera Dieu symboliquement et efficacement, et son effort primordial sera d'agir, comme on dit, « en tant que prêtre ». Quel que soit l'état mental des sujets dont il s'occupe, il ne glissera à d'autres préoccupations qu'à la condition de ne pas oublier celle-là. Même l'aumônier d'une clinique psychiatrique, comme vient de le souligner très opportunément l'abbé Bissonnier [4], ne cherchera pas à établir une relation dont la première visée soit thérapeutique, mais d'abord à obtenir que l'homme réponde à sa vocation fondamentale. Celle-ci, bien comprise, ne peut aller au rebours des conditions de la santé mentale.

2) Au plan des contacts humains, la relation se complique, mais aussi s'enrichit, des attitudes psychologiques et des situations sociales auxquelles participent les deux personnes en présence. Tout consultant apporte avec lui une certaine image qu'il se fait du prêtre et de son rôle. Le prêtre, de son côté, réagit en conséquence.

Ce mendiant intéressé cherche à « manœuvrer » la position sociale du prêtre pour en tirer du crédit ou des faveurs.

Cette femme cherche à revoir un pasteur dont la personnalité humaine ne lui a pas déplu, au contraire.

Nous sommes au niveau des *images conscientes,* susceptibles d'être reconnues, exprimées ou dissimulées, par les interlocuteurs en présence.

Ces images anticipatives sur le rôle du prêtre peuvent être, chez le consultant, délibérément acceptées ; elles peuvent être aussi plus ou moins largement influencées par des facteurs inconscients ; elles le sont quasi totalement dans certaines névroses à contenu religieux.

3) Au plan psychique, affectif, en grande partie *inconscient,* la relation se trouve affectée d'emblée par des besoins très simples : sécurité et protection, amour et appartenance, estime de soi et désir

3. Le mot « niveau » devrait être dépouillé de toute connotation topographique ; sans doute vaudrait-il mieux parler de trois *champs de force.*

4. Voir plusieurs bons articles de pastorale spéciale dans le récent volume : *Humaniser l'hôpital psychiatrique,* en collaboration, Paris, Ed. du Cerf, 1959.

d'acceptation par autrui —, ou par des dispositions affectives élémentaires : crainte, culpabilité, agressivité, anxiété. Ces dispositions et ces besoins ne sont d'ordinaire pas reconnus comme tels, mais opèrent sous le voile d'un système de motivations et de justifications, d'autant plus fortement qu'on s'écarte davantage de la normalité.

Cette scrupuleuse argumente sans fin sur ses fautes possibles, mais s'attache à la dépendance agressive que chacune de ses visites au prêtre actualise de plus en plus.

Ce discuteur perpétuel recherche apparemment une certitude, mais jouit d'exercer son attitude d'opposition à l'égard d'une image autoritaire dont il ne cesse de chercher à se libérer.

Nous nous trouvons dans le champ des forces inconscientes, proprement « transférentielles ». Elles peuvent influencer profondément le rôle attribué au prêtre et se projeter fortement dans la relation avec lui. On ne devrait parler de *transfert* que dans ce dernier cas.

L'IMAGE DU PRÊTRE ET DE SON RÔLE

Si nous saisissions adéquatement l'attitude du consultant à notre égard, nous comprendrions la plupart du temps le sens de son attitude envers Dieu, la signification psychologique de sa foi ou de son manque de foi, de ses objections ou de ses doutes, de ses croyances ou de ses révoltes. Davantage : nous aurions découvert un chemin très direct pour lui faire prendre conscience, à travers le rôle qu'il nous prête, de l'image de Dieu qui vit et demande à mûrir en lui.

Quels sont ces rôles? Ils sont indéfiniment variés, aussi nombreux qu'il y a de consultants avec leur individualité propre.

Autorité, camaraderie, générosité, compétence, aussi bien qu'ignorance naïve, richesse, parti pris politique ou superstition : chacun de ces rôles ou de ces attributs pourrait faire l'objet de réflexions ultérieures.

Nous empruntons à un aumônier d'hôpital une liste suggestive, nullement exhaustive, de réactions par lesquelles certains malades alités révèlent quel rôle psychologique ils attribuent au prêtre dès le premier abord. Presque toutes ces variations, comme on le verra, se rapportent au thème de *l'autorité* et en révèlent des contrefaçons.

Quelques contrefaçons du rôle d'autorité.

a) La première visite de l'aumônier, presque avant tout échange verbal, fait cristalliser la méfiance ou le ressentiment de certains malades. Ces sentiments sont rarement exprimés sinon par de brefs commentaires du type suivant :

« Vous savez : je ne crois pas en Dieu », ou bien : « Dieu ne peut pas aider des types comme moi », ou encore par un comportement d'indifférence polie. Pour l'aumônier averti, aucun doute possible : ce malade réagit négativement à l'autorité. L'aumônier symbolise pour lui une présence inacceptable, frustrante ou vexatoire, telle qu'il l'a connue dans certaines expériences de sa vie antérieure (parents, employeurs, supérieurs, etc.). La réaction d'un tel malade, c'est la grève, le retrait agressif devant l'autorité. L'attitude qu'il déclare à propos de Dieu, il la joue avec l'aumônier qui l'aborde.

b) L'aumônier évoque fréquemment une image d'autorité mais, chez d'autres malades, la réaction est différente. Dieu est considéré comme un gendarme universel et la visite du prêtre est perçue comme celle d'un surveillant : les conduites morales, les pratiques religieuses sont-elles en règle? Ces malades réagissent négativement, mais de façon apparemment soumise. Ils assurent le prêtre, avant qu'il ait rien demandé, qu'ils sont de bons chrétiens, qu'ils disent leurs prières et qu'ils ne feraient pas de mal à une mouche. Ils voudraient devenir meilleurs. Ils s'excusent de ne pas faire davantage. Leur dialogue religieux n'exprime spontanément qu'un moralisme. Ces personnes tentent souvent de se rassurer elles-mêmes, tout en exprimant indubitablement un sentiment de culpabilité. Le prêtre est perçu comme un contrôleur sévère qu'il faut adoucir ou apaiser, voire suborner : on le fait en multipliant les protestations de fidélité aux pratiques religieuses, les déclarations de foi et les préoccupations de moralité.

c) Certains malades réagissent au prêtre comme s'il était un S. Nicolas ambulant. Ils réclament son temps, son intérêt, sa promesse qu'il fera quelque chose pour eux. En le louant, en le flattant, ils tâchent d'obtenir que l'aumônier obtienne des infirmières, du personnel médical ou administratif, certaines faveurs, certaines exceptions. Ils peuvent solliciter de l'argent et, avant d'en arriver là, lui faire apporter quelques ouvrages religieux pour occuper leur temps. Ici encore, un rôle d'autorité est dévolu au prêtre. Dès qu'il fait quelque chose pour eux, certains de ces malades sont rassurés : ils ont l'impression d'être aimés. Ceci les rend moins inquiets et peut même les aider à passer progressivement à quelques déclarations d'hostilité. Ces enfants supportent malaisément qu'il y ait des limites à la générosité de S. Nicolas et que la toute-puissance divine ne soit pas mise intégralement à leur service.

d) D'autres, plus souvent des femmes, considèrent le prêtre et le manœuvrent comme un « père », dont elles aspirent à dépendre émotivement et spirituellement. Il doit répondre à leurs questions et lever leurs doutes, calmer leurs appréhensions et résoudre leurs problèmes. Elles réussissent, à moins que l'aumônier ne soit sur ses gardes, à lui passer toute la responsabilité de situations ou de décisions où, sur le plan strictement pastoral, il n'avait rien à voir. Cette forme particulièrement habile de dépendance réussit souvent, parce qu'elle procure au prêtre le *sentiment* d'être important, utile ou généreux : il donne les réponses, fournit les conseils, engage des démarches que la malade (ou sa famille) aurait pu faire elle-même. Il réalise parfois très tard qu'il s'est laissé manœuvrer et que de nouveaux problèmes surgissent dès que les premiers sont résolus [5].

5. Qu'on veuille ne pas nous attribuer l'idée que le prêtre ne doit jamais rendre ces services, ni entreprendre certaines démarches, surtout quand les personnes sont dans l'incapacité de s'en acquitter elles-mêmes. Il peut — et parfois même il doit — comme tout autre chrétien accomplir diverses tâches au plan de l'amitié, de la charité, de l'entr'aide. Il donnera parfois de l'argent, trouvera un logement, un emploi, etc. Ne pourrait-on pas considérer ces divers rôles comme des

Il lui arrive aussi de constater que ses réponses ou ses conseils ont été utilisés par le consultant comme prétextes pour l'attaquer et le rejeter, ou bien que le consultant a fait exactement le contraire de ce qu'il avait conseillé! Cette dernière réaction peut, du reste, signifier que le consultant met à l'épreuve l'authenticité de l'intérêt que l'aumônier a pour lui. C'est en somme un bon cas, une relation qui peut devenir positive, sauf si le prêtre se vexe.

e) D'autres personnes voient le prêtre comme l'annonciateur de la mort : « Vous venez me parler? Mais c'est inutile : je vais beaucoup mieux : le docteur me l'a dit ce matin ». En fait, la présence du prêtre réactive des conflits secrets et ils y réagissent avec grande anxiété. Souvent ce ne sera pas à la première visite que l'aumônier connaîtra la vérité de cette interprétation, mais un peu plus tard, dès que l'anxiété de ces malades aura diminué.

f) Il y en a qui voient le prêtre comme « un saint homme », l'habitant d'un autre monde, qui ne connaît rien aux contingences de la vie quotidienne : idéaliste, il n'a jamais connu les réalités sordides ou douloureuses de la vie. Cette réaction de défense justifie parfois le refus de toute communication avec lui.

g) Pour d'autres, le prêtre est quelqu'un de puissant qui, par sa prière et en apportant les sacrements, rétablira automatiquement la relation avec Dieu, sans effort personnel. Certaines demandes de prière sont ainsi typiquement marquées d'une teinte magique plus que du sceau de la foi.

h) Enfin, bon nombre de consultants — et ce groupe prolifère de nos jours — accueillent le prêtre comme un bon conseiller, une sorte d'expert en psychologie, qui va les aider (gratuitement) à résoudre un difficile problème de leur vie sociale ou sentimentale. Ils lui reconnaissent une supériorité, pour ainsi dire, technique; ils s'ouvrent à lui de leurs difficultés pré-conjugales, familiales, financières, voire médicales. Ils seraient étonnés et même choqués d'apprendre trop brusquement que le prêtre, en somme, n'est pas là pour ça.

Peut-être cette liste de significations humaines, mises en branle par la simple arrivée d'un prêtre dans une salle d'hôpital, nous aide-t-elle à saisir l'étonnante variété des rôles psychologiques devant lesquels le prêtre est placé. Encore n'avons-nous retenu que des variations dans la ligne de l'autorité.

La plupart de ces manifestations, notons-le, sont déclenchées *avant* que les malades ne connaissent leur aumônier, *avant* toute parole ou conduite de sa part. Elles sont donc latentes, mais non inconscientes, comme des attitudes préformées ou des images préfigurantes qui structurent l'attente psychologique des malades. Si ces réactions se produisaient après plusieurs entrevues, elles pourraient être ou bien le résultat de ces images préfigurantes, ou bien l'effet de la personnalité et des attitudes de l'aumônier lui-même.

---

activités « para-pastorales »? Le danger, en tout cas, est de considérer qu'une relation pastorale est satisfaisante quand elle n'est fondée que sur ce genre de prestations.

Réactions du prêtre.

Le progrès psycho-pastoral du prêtre, dans ces situations, réclame qu'il puisse : 1) percevoir la variété de ces rôles offerts — 2) prendre conscience de sa propre tendance à répondre aveuglément à certains rôles et à en refuser agressivement d'autres — 3) déterminer, enfin, ce qu'il convient de faire de ces relations dont aucune n'est mauvaise, en soi, pourvu qu'elles se purifient et mûrissent comme la relation avec Dieu dont elles sont une expression humaine.

L'inévitable limitation des descriptions qui précèdent, c'est d'avoir isolé la seule attitude du malade. Cette *attitude,* dès les premiers mots du dialogue pastoral, va se changer en une *relation,* toujours mouvante, entre le consultant et le prêtre. Les réponses et les attitudes de celui-ci vont structurer à leur tour la relation, la fixer ou la faire mûrir. Reprenons donc, dans le même ordre, ces huit situations.

a) Que tel prêtre manque de sécurité, qu'il ait lui-même besoin d'affermir son prestige, il ne pourra accepter le refus agressif du « Je ne crois pas en Dieu : Il ne peut aider des types comme moi ». Il sourira d'un air gêné, au lieu de répliquer vivement : « *Vous avez raison : cela ne doit pas être facile de vous aider* ».

b) Il prendra pour de l'argent comptant les déclarations de soumission et de bonnes pratiques religieuses. Il félicitera là où il aurait dû décommander. Il dira : « Oui. Mais oui : je ne doute pas que vous soyez un bon chrétien », au lieu de : « *Vous croyez donc que je suis venu vérifier vos pratiques religieuses?* ».

c) Il promettra et s'emploiera à réaliser l'obtention de dispenses, d'exemptions ou de facilités, au lieu de renvoyer à l'administration compétente.

d) Il acceptera d'être celui qui résoud les problèmes. Il dira : « A votre place, voici ce que je ferais », au lieu de : « *Personne ne peut décider à votre place. Il y a des raisons d'agir dans les deux sens. Mettez-vous en présence de Dieu et décidez ensuite librement* ».

e) Il dira : « Vous allez peut-être mieux, mais votre état reste grave. Il faut songer à votre éternité » (comme si l'on n'y songeait pas aussi bien en pleine force), au lieu de : « *C'est parce que vous allez mieux que je suis venu. Pourquoi ne parlerions-nous pas de vos projets d'avenir* » (y inclus l'éternité).

f) Il prendra l'air d'un homme qui parle au nom de Dieu au lieu d'écouter attentivement et de réagir émotivement à ce qu'on lui dit, croyant et espérant en l'action mystérieusement salvifique de Dieu.

g) Il acceptera l'argent offert en s'entendant dire que ses prières valent mieux que celles du malade, sans protester aimablement : « *Je veux bien vous recommander au Seigneur à la messe, mais personne ne fera votre salut à votre place* ».

h) Il transformera le dialogue en une consultation psychologique, au lieu de faire sentir qu'il ne discute une situation psychologique qu'en fonction d'une *signification* religieuse, la seule pour laquelle il soit qualifié. Il deviendra con-

stamment celui qui rassure, calme, berce et endort à tout prix, oubliant de dégager le *sens* des inquiétudes, des conflits et des anxiétés en les ramenant à Dieu.

Ainsi feront les prêtres dont le besoin de prestige ou d'estime fait écho aux dispositions de dépendance chez certains consultants et au rôle d'autorité que ceux-ci leur attribuent. Et c'est dommage, car ils auraient pu *accepter* la relation offerte, même dans ses contrefaçons, pour la *dévoiler* peu à peu et *faire progresser* du même coup la relation du consultant avec eux-mêmes et avec Dieu.

En fait, chaque relation psychologique établie avec le prêtre est grosse d'une relation possible à développer avec Dieu. Beaucoup de prêtres se plaignent de ne pouvoir exercer cette fonction de « médiateur » qui leur est chère à juste titre : ils ne savent sur quel terrain la placer, quel contenu lui donner, à quelle occasion l'amener. Il leur suffirait, dans beaucoup de cas, de relever l'image manifeste que le consultant se fait de leur rôle sacerdotal pour lui découvrir clairement la piste ouverte et, pour ainsi dire, la lancée de son progrès religieux.

Dépendance passive, magie, moralisme : ces ébauches incomplètes ou imparfaites de l'attitude religieuse jouent immédiatement dans la relation avec le prêtre. Il est utile de les déceler avec patience et de les dévoiler avec gentillesse pour que la marche en avant puisse reprendre dans une orientation plus authentiquement religieuse et chrétienne.

Il y a cependant des obstacles, notamment lorsque ces attitudes consciemment manifestées sont sous-tendues par un *transfert* dont l'action et, en tout cas, les origines sont radicalement inconscientes, au moins chez le consultant.

LA RELATION TRANSFÉRENTIELLE

Notion du transfert.

Transfert ne signifie pas le fait que le consultant soit « en sympathie » avec son conseiller, ou s'éprenne de lui, ni à l'inverse qu'il ait à son égard une attitude consciemment agressive, soit dans le dialogue soit dans son comportement. Il y a bien des manières inexactes de s'exprimer à ce propos. Le transfert, au sens strict (que l'on ferait bien de respecter), signifie un trait *inconscient* de la relation : il résulte d'un refoulement effectué dans le passé.

Il arrive, en effet, que les rapports avec le prêtre soient profondément structurés par certaines dispositions innées, caractérielles ou acquises par le consultant dès les premières années de sa vie. Les frustrations venues de sa mère, la crainte de son père, la culpabilité

à l'égard de ses frères et sœurs peuvent l'avoir marqué de telle façon que ces expériences émotives primordiales se trouvent réactivées par la rencontre et le dialogue avec le prêtre. Il ne peut aimer sans crainte de perdre, différer d'opinion sans angoisse, collaborer sans rivalité, commander sans envahir despotiquement la conscience ou l'intimité des autres.

Le propre du transfert c'est de susciter des sentiments qui sont ambigus, des conduites qui sont ambivalentes. Par exemple, bien que tel consultant exprime (consciemment) l'entière *confiance* qu'il m'accorde à moi comme prêtre, en même temps (inconsciemment) ses rapports avec moi s'établissent sur la base d'une structure affective de *crainte*, provenant de la crainte refoulée qu'il a gardée du temps où, dans son enfance, il avait la terreur de son père. Cette crainte refoulée l'amène à ne vivre en sécurité qu'à la condition d'adopter une attitude de dépendance passive : d'où la manière soumise et pleine d'appréhension avec laquelle il m'aborde et suit éventuellement mes conseils.

Critères.

Comment savoir que la relation établie présente des traits transférentiels plus ou moins accentués ?

En dehors d'une formation spécialisée qui ne lui serait pas directement utile (celle du psychothérapeute), le prêtre devra se contenter de critères généraux. Il reconnaîtra fort bien l'allure transférentielle d'une relation à une particulière *ténacité* dans les échanges, à sa *résistance* à tout éclaircissement simple, enfin à cette *ambiguïté* (ambivalence) dans les rapports personnels, que nous avons déjà signalée.

1. *La ténacité* ou même l'acharnement de certaines attitudes est d'ordinaire révélatrice. Malgré les mises au point, les explications, les précisions, le consultant reprend les mêmes sujets de conversation, répète les mêmes réactions, accentue le caractère affectif de ses communications avec le prêtre.

En dehors d'un système de défenses d'origine transférentielle, l'homme à qui le prêtre a répondu : « Vous avez raison : cela ne doit pas être facile de vous aider », ne récidive pas et ne répète pas huit jours plus tard : « Dieu n'aide pas les types comme moi ». Il approfondit la question ou détourne le cours de cette conversation.

2. *La résistance* au dévoilement constitue un critère précieux pour discerner la simple image consciente, qu'un consultant avait initialement du rôle sacerdotal, d'avec un besoin inconscient et tyrannique.

La personne, dont le prêtre accueille mais dévoile le faux rôle de surveillant qu'elle lui attribuait (« Vous croyez donc que je suis ici

pour vérifier vos pratiques religieuses ») ne persévère pas longtemps dans cette voie. Elle rit et, en dehors d'une défense névrotique, elle se met à parler d'autre chose, du moins avec ce prêtre-là.

Là où il n'y a pas transfert, un thème porte-à-faux, une fois explicité, perd sa force.

3. Le critère de *l'ambiguïté* (ambivalence) dans les rapports personnels, combiné avec le précédent, est sans doute le plus révélateur. Tout prêtre a rencontré des personnes qui demandent un service, mais donnent aussitôt l'impression qu'elles sont venues là pour autre chose — qui se répandent en protestations de soumission, en laissant percer subrepticement un orgueil ou une agressivité considérables — qui suivent ses conseils, mais afin de lui prouver qu'il avait tort — qui parlent de confiance absolue, voire d'affectueux attachement, mais dont toute la conduite manifeste la crainte et l'appréhension. La relation, dans ces cas, n'est pas authentique : elle est, à divers degrés, un mélange d'amour et de haine.

Cette impression d'*inauthenticité* dans la relation psychologique, lorsqu'elle perdure et s'aggrave, peut devenir très agaçante; nous en ferions, pour notre part, le principal critère d'anormalité. Celle-ci, bien entendu, peut exister à tous les degrés de gravité.

Ces mobiles affectifs, sous-jacents aux motivations reconnues, sont complètement inconnus au sujet; ils sont inconscients. C'est pourquoi les situations que nous venons de relever n'appellent aucun jugement *moral* de la part du prêtre qui en percevrait la signification transférentielle. Il n'y a là ni hypocrisie, ni mauvaise foi, ni duplicité. Il se peut qu'un prêtre, hâtivement informé des mécanismes et dynamismes psychiques, ait tendance à faire, à ce propos, des évaluations morales et à porter des jugements sur la personne du consultant. Il faudrait bien dire, dans ce cas, que la psychologie l'aurait *desservi* considérablement dans sa tâche pastorale.

Ligne de conduite.

En présence d'une relation à caractère transférentiel, telle que nous venons de la décrire, le conseiller pourrait théoriquement poursuivre dans trois voies :

1) *L'ignorance* : le conseiller ne s'aperçoit pas de l'élément transférentiel. Bien plus : il pense à une attitude authentique d'obéissance, par exemple, à une manière d'agir dont la signification est vraiment surnaturelle. Il confond une attitude morale ou religieuse librement adoptée avec un besoin psychique de comportement soumis en présence de celui qui est un substitut du père. Pis encore : il se met à réagir lui-même, sans le savoir, en fonction de ses propres besoins affectifs (de domination, par exemple).

2) *La prise de conscience et la mise en œuvre technique* de cette relation pour amener peu à peu le « patient » à réagir consciemment à ses besoins psychiques. Un thérapeute pourrait même créer une situation qui aboutisse à augmenter le transfert pour aider le névrotique à le mieux résoudre ensuite, sur le plan psychique. Mais c'est là, précisément, le propre d'une technique psychothérapeutique. Aucun prêtre, à notre avis, ne devrait essayer de travailler dans cette direction, à moins qu'il ne soit sérieusement qualifié et qu'il se donne légitimement pour but cette transformation psychique qui, de soi, est en dehors de la visée pastorale.

3) Reste *la prise de conscience* du fait transférentiel et ***la décision de s'en servir de manière religieuse,*** pastorale, sans essayer d'en rendre le consultant conscient (du moins en ce qui concerne l'origine du transfert) et sans dénoncer explicitement le caractère particulier de cette relation. Pour le prêtre, nous semble-t-il, ceci serait l'attitude correcte.

Mis en présence d'une relation dont il a senti la portée transférentielle, le conseiller spirituel s'efforcera d'en faire usage d'une façon *symbolique,* sans chercher à la dénoncer ni à la supprimer du terrain psychique qu'il n'est pas en mesure de manipuler correctement.

Si un névrotique est passif et soumis à l'excès, par besoin affectif, sa relation psychique avec son conseiller pastoral ne peut manquer d'être influencée par cet excès de soumission. Le guide spirituel, suivant en ceci une tradition constante de la direction spirituelle, acceptera le poids de cette soumission mais pour en reporter la signification symbolique vers Dieu. Bref, il s'efforcera d'*introduire une relation d'obéissance à Dieu, librement choisie, là où il n'y avait que relation transférentielle, prédéterminée, de soumission à l'homme* [6].

On résoudrait, de la même façon, la plupart des espèces particulières de transfert dont un conseiller pastoral peut soupçonner et supporter les effets. En principe, la relation transférentielle est susceptible d'être utilisée pastoralement : acceptée et maintenue dans sa valeur symbolique, elle aura tendance à se dissocier entre un élément fixé sur le prêtre (par exemple : l'agressivité) et un élément analogiquement transférable à Dieu (la soumission) soutenant la relation de foi [7]. Il est certain, en tout cas, qu'il y a un réel danger pour le prê-

6. Le problème de l'infantilisme et de l'« esprit d'enfance » est traité dans la même ligne par le P. L. Beirnaert : « L'enfance spirituelle est une création perpétuelle, alors que l'infantilisme ne répète jamais que des réactions passées... Pour qu'un adulte puisse réellement se tenir comme un enfant devant Dieu, il doit d'abord être capable d'agir en homme avec les autres hommes » (*La Vie Spirituelle,* octobre 1951, numéro spécial sur *Enfance et Maturité spirituelles,* Paris, Ed. du Cerf).

7. Dans d'autres cas, ce sera le besoin de sécurité qui se fixera sur la relation au prêtre, alors que l'anxiété latente se transfigurera en ce « tremblement » spi-

tre à ne pas être averti et conscient des éléments transférentiels, spécialement lorsqu'il en vient lui-même à réagir inconsciemment sous l'emprise d'un « contre-transfert » : par exemple, quand son attitude autoritaire, rigide, se met à répondre à l'attitude soumise du consultant. La double relation, dans le champ des forces psychiques et religieuses, devient alors une source de confusion perpétuelle. Pour ne rien dire des dangers proprement moraux, il est clair que le conseiller pastoral n'est plus capable d'être un pur médiateur entre l'âme et l'appel de Dieu, parce que la relation est inextricablement liée aux mécanismes psychiques inconscients à la fois chez le consultant et chez lui. Au contraire, pour le prêtre averti, le transfert est un poids, certes lourd à porter, mais en l'acceptant et en le supportant il permet au consultant de vivre, en relation avec lui, une composante affective valable, analogiquement, dans la ligne du salut.

CONCLUSION

Beaucoup de prêtres trouvent difficile d'améliorer leurs consultations pastorales. Ils s'épuisent à la poursuite de « recettes » et en « discussions de cas ». Nous les invitons à entreprendre une réflexion méthodique sur *la relation* que chaque consultant leur offre et à examiner, après coup, sa nature complexe et l'usage qu'ils en ont fait. Cette relation est un élément capital dans le travail pastoral et même dans l'enseignement. Les conflits intellectuels et affectifs, pour lesquels beaucoup de personnes cherchent une aide, ont été suscités ou avivés par des relations interpersonnelles, importantes, de leur expérience passée. Dans ces conflits, non seulement l'image du prêtre, mais l'image de Dieu se trouvent souvent impliquées. L'une sert d'ailleurs de révélateur à l'autre. Même psychologiquement, le prêtre re-présente Dieu au moment où le dialogue s'ébauche. Pareillement, c'est par des relations d'un nouveau genre, avec le prêtre, que beaucoup pourront retrouver l'authenticité de leur relation avec Dieu.

Les rapports du prêtre avec celui qui le consulte dépendront des pensées et des émotions qu'ils seront capables d'exprimer en présence l'un de l'autre. Plus le prêtre sera émotivement adulte, plus grande sera sa sécurité personnelle *en-dehors de tout succès pastoral*, et plus il sera capable de reconnaître et d'accepter, pour les dépasser, les variations de rôle qu'on projette sur lui.

Des analyses et réflexions qui précèdent, le prêtre retiendra qu'il

---

rituel dont S. Paul nous dit qu'il préside à l'attente du salut (Ph 2, 12). — A qui voudrait approfondir cette question du transfert, nous conseillons vivement la lecture de G. Mora, *Quelques aspects du transfert chez les scrupuleux*, dans *Supplément à la Vie Spirituelle*, 15 février 1956, pp. 81-98.

doit accepter d'être toujours abordé *au-delà de lui-même*, dans sa fonction de médiation.

Tantôt il le sera selon l'authenticité symbolique et efficace de son action sacerdotale et de ses fonctions pastorales consciemment reconnues et librement accueillies. Il agira en tant que prêtre : *Illum oportet crescere, me autem minui.*

Tantôt il sera abordé comme médiateur, mais avec certaines déviations dans la conception vécue de son rôle : il s'exercera à intervenir ici en prêtre et en psychologue. Accueillant lucidement ces déviations elles-mêmes, il en fera l'objet important, parfois même primordial, de son dialogue et de son invitation au redressement : *Si scires donum Dei, tu forsan petisses ab eo.*

Enfin, il devra bien affronter parfois les obstacles d'une relation transférentielle qu'il n'est pas équipé pour résoudre ni révéler, mais qu'il devra supporter sans s'y méprendre pour en orienter certains éléments symboliquement valables vers le Dieu-charité, en esprit de foi : ce que le névrosé projette sur lui, ce sont « les débris d'on ne sait quel grand jeu », ses besoins affectifs troublés, qui défigurent à la fois son image de Dieu et son image du prêtre. C'est au mystère de la mort du Christ en croix qu'il convient ici de se reporter : *Videbunt in quem transfixerunt.* En ce sommet, toute l'agressivité humaine s'est épuisée sur une charité divine qui lui pardonne en restant amour et, par là même, lui rouvre le chemin de l'amour. Ainsi en ira-t-il de l'ambivalence transférentielle si le prêtre, médiateur religieux, parvient à demeurer en même temps le médiateur psychologique dont nous reparlerons dans la seconde partie de cet article.

Bruxelles
184 rue Washington.

A. Godin, S. J.
Professeur de psychologie religieuse au Centre International « Lumen Vitae ».

NOS CORRESPONDANTS

Le Père C., professeur de psychologie, m'écrit (à propos de *N.R.Th.*, févr. 1958, p. 166) : « *Pourquoi hésitez-vous à affirmer que les mécanismes de la consultation sont rigoureusement les mêmes en matière profane et en matière religieuse?* »

Parce que la finalité différente du dialogue pastoral rejaillit *peut-être* sur certains mécanismes eux-mêmes. Vous auriez raison de dire que l'hélice de l'avion utilise les mêmes principes de mécanique que l'hélice du navire. Il serait pourtant impossible de soulever un avion avec des hélices de navire, si rapides qu'on voudra. Le mécanisme du transfert existe dans la relation avec le psychanalyste comme dans celle avec le prêtre; mais j'aurais tendance à penser que l'usage, que chacun en fait, en transforme aussitôt l'exercice et la portée.

L'abbé G., curé-doyen, demande : « *Vous devriez éclairer davantage la fonction de* médiation. *C'est la plus difficile pour nous* ».

Sans doute, l'article ci-dessus commence-t-il à vous satisfaire. Mais il faudra

sans cesse y revenir. Peut-être avez-vous tendance à mettre la médiation trop en marge des deux autres fonctions. En réalité, la fonction d'accueil (au sens pastoral) et la fonction de témoignage (affirmation des valeurs morales et des réalités religieuses) ne sont pas adéquatement distinctes de la fonction de médiation. Elles portent en elles-mêmes la médiation (c'est-à-dire qu'elles renvoient au Seigneur) si elles sont accomplies correctement. Ce dernier mot signifie : dans une visée pastorale transformatrice de l'accueil, qui ne serait que thérapeutique, aussi bien que du témoignage moral, qui glisserait au moralisme.

L'abbé A., actuellement à Louvain, a aimablement envoyé la meilleure des réponses reçues à la question ouverte en *N.R.Th.*, nov. 1958, p. 940 : « *A JEANNE (3) qui interroge : ' Croyez-vous que j'en sois arrivée là? que je doive passer par cet état quasi mystique? ', il me semble que le reflet n'est pas indiqué puisqu'elle pose une question. Mais celle-ci n'exige peut-être pas une réponse immédiate. Mieux vaut la laisser chercher avec nous. Je proposerais quelque chose comme ceci : ' Vous semblez vous être retrouvée dans ce cas. Mais vous en avez un peu peur '. Ainsi l'amènerait-on à préciser ce qu'elle prévoit comme possibilité en l'amenant à découvrir ce que les mots ' quasi mystique ' peuvent comporter pour elle* ».

Excellent. Vous avez bien vu qu'il faut éviter à la fois de rejeter et de forcer dans la direction de ces grands mots. Vous acceptez et approuvez ce qui est dit, tout en relevant ce qui est sous-jacent au discours : une certaine appréhension. — Merci.

Le Père B. (au nom du groupe dont il s'occupe à P.) craint que *N.R.Th.*, nov. 1958, pp. 934-943, ne soit *compris au niveau des recettes, des procédés, des techniques toutes faites.*

Vous avez raison, cher Père, de le craindre autant que moi-même : « Une technique, en matière de relations humaines, est insuffisante et dangereuse si elle n'est pas fondée sur des attitudes intérieures » (*ibidem*, p. 934). Les réponses reflétantes, par exemple, sont normalement *l'expression* d'attitudes riches dans le dialogue : respect, attention, participation, sympathie. Ne confondons pas l'analyse critique du chef-d'œuvre avec un manuel de recettes pour débutants. Et pourtant l'analyse des maîtres (par exemple, de leurs consultations enregistrées) peut servir à développer les talents moyens de conseillers médiocres. Il est vrai qu'on ne saurait assez détourner ceux-ci de leur intérêt pour les « recettes » et même, croyons-nous, pour les « discussions de cas » entendus comme des situations totalement objectivables pour lesquelles une « solution » serait à trouver et à appliquer, abstraction faite de la relation avec le conseiller lui-même.

A. G.

Actes du Saint-Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Lettre apostolique du 6 février 1959 à l'épiscopat italien. — (*L'Oss. Rom.*, 8-9 février 1959 — *La Doc. Cath.*, 1959, col. 257-264).

Le vingtième anniversaire de la mort de Pie XI (10 février 1939) et le trentième des Accords du Latran (11 février 1929) ont donné occasion à S.S. Jean XXIII de faire connaître à l'épiscopat d'Italie les dernières consignes que lui réservait le grand Pape de la Conciliation.

Rassemblant toutes les énergies d'un organisme déjà gravement atteint, Pie XI avait exprimé à ses médecins son vif désir de s'adresser aux évêques d'Italie le 11 février 1939, dans une réunion au Vatican et de célébrer le lendemain, dimanche 12 février, à Saint-Pierre le 10e anniversaire des Accords du Latran et le 17e de son élection.

Dieu le rappela à lui le 10 février, en plein travail d'élaboration des importants discours qu'il préparait à cette occasion.

S.S. Jean XXIII, désirant à la fois dissiper des racontars sur les capacités de Pie XI en ses derniers jours et laisser entrevoir les amertumes de la fin de ce grand pontificat, a voulu publier dans la lettre apostolique du 6 février de longs extraits des discours préparés. « Pour un Pape successeur, il n'y a pas de réserve à observer sur le mystère de la pensée de celui qui l'a précédé dans les responsabilités les plus graves et les plus sacrées.

» A vingt ans de distance de la mort de ce grand Pontife, Nous pouvons vous assurer que ses « *novissima verba* » contenaient tout ce que, de sa part, on pouvait attendre de plus simple et, en même temps, de plus édifiant et de plus émouvant dans le sens d'une paternité pleine d'un respect et d'une affection qui mériteront à son nom la bénédiction des siècles. »

Pie XI se proposait avant tout d'attirer l'attention des évêques d'Italie sur leurs responsabilités dans *la formation des clercs et l'organisation des Séminaires.*

« Piété, études, direction spirituelle et gouvernement extérieur, discipline et hygiène, économie et administration, bibliothèque et cuisine ; corps dirigeant et enseignant, personnel de service ; toutes les plus grandes et les plus petites choses ; oui, toutes les plus grandes et les plus petites choses, parce que c'est de ces petites choses que se remplit la vie quotidienne et les grandes choses sont rares. Tel est, du reste, l'enseignement et l'exemple du Père très grand qui est dans les cieux, qui gouverne les mondes et connaît l'oiseau qui meurt et le cheveu qui tombe de notre tête » (cfr Mt 6, 26 ; Lc 21, 18).

» Notre intention a été uniquement, Nos vénérables Frères dans l'Episcopat, de vous prier, comme Nous le faisons de tout cœur, de Nous venir en aide toujours pour le plus grand bien de ces Séminaires diocésains et interdiocésains, en répondant aux directives et aux préoccupations de la Congrégation, qui est la Nôtre aussi bien que la vôtre, toute dévouée à ces institutions qui vous appartiennent, qu'elles soient diocésaines ou interdiocésaines ; en répondant spéciale-

ment à cette directive à laquelle les autres aboutissent : venir en aide, donc, en faisant même parfois, de grand cœur et volontiers, « corde magno et animo volenti », le sacrifice de quelque sujet particulièrement utile au diocèse, convaincu que c'est pour une utilité plus haute et plus vaste, et que, de plus, c'est une vraie charité à l'égard du Pape; à l'aide, répétons-Nous, en soutenant la sévérité des recteurs dans l'admission et dans les promotions, en pensant que sur eux pèse une responsabilité spéciale et redoutable, avec l'assistance des grâces particulières et des secours du ciel. »

» Et Pie XI — poursuit S.S. Jean XXIII — terminait ce passage sur les Séminaires en faisant familièrement appel à deux souvenirs de sa jeunesse : ce supérieur de Séminaire, remarquable et exemplaire, mais de caractère assez rude et autoritaire, dont son évêque disait cependant : « Je finis toujours par approuver ses jugements pour les admissions et promotions : une seule fois, j'ai cru avoir raison et j'ai dû, peu après, convenir que, même cette fois-là, c'est lui qui avait raison. »

» L'autre souvenir était celui de la réponse faite par Mgr Agostino Riboldi, son professeur de physique, plus tard évêque de Pavie et cardinal archevêque de Ravenne, à l'objection que cette sévérité dans le recrutement aurait laissé bientôt les paroisses sans curés : ' Si l'on n'y dit pas la messe, les fidèles seront dispensés de l'entendre '. »

Pie XI traitait ensuite avec une grande fermeté de la manière dont l'*opinion fasciste de l'époque* accueillait ou mieux défigurait la pensée du Pape et des évêques.

« Vous savez, très chers et vénérables Frères, comment souvent on traite la parole du Pape. On s'occupe de Nous, et non seulement en Italie, de Nos allocutions, de Nos audiences, le plus souvent pour en altérer le sens et même en inventant du commencement à la fin, pour Nous faire dire des sottises et des absurdités. Il y a une presse qui peut tout dire contre Nous et Nos affaires, même en rappelant et en interprétant faussement et perversement l'histoire proche et lointaine de l'Eglise, jusqu'à nier opiniâtrement toute persécution en Allemagne, négation qu'accompagne l'accusation fausse et calomnieuse de politique, comme la persécution de Néron s'accompagnait de l'accusation de l'incendie de Rome; l'on va jusqu'à de vrais manques de respect : et on laisse dire, alors que notre presse ne peut même pas contredire ou rectifier.

» Vous ne pouvez vous attendre à ce que votre parole soit mieux traitée, même quand il s'agit de la parole des pasteurs sacrés, divinement établis, parole prêchée ou écrite ou imprimée, pour éclairer, avertir, sauver les âmes.

» Prenez garde, très chers Frères dans le Christ, et n'oubliez pas que bien souvent il y a des observateurs et des délateurs (dites des espions et vous direz la vérité) qui, par zèle ou pour en avoir été chargés, vous écoutent pour vous dénoncer sans avoir compris rien de rien, cela va sans dire, ou en ayant compris, au besoin, tout le contraire; tout en ayant en leur faveur (il faut s'en souvenir comme Notre-Seigneur pour ses bourreaux) la grande, la souveraine excuse de l'ignorance.

» Bien pis encore quand cette excuse doit faire place à cette circonstance aggravante de la folle présomption de qui croit et dit tout savoir, alors qu'évidemment il ne sait même pas ce qu'est l'Eglise, ce qu'est le Pape, ce qu'est un évêque, ce qu'est le lien de foi et de charité qui nous unit tous dans l'amour et le service de Jésus, notre Roi et Seigneur. Il y a malheureusement des pseudo-catholiques qui semblent heureux quand ils croient découvrir une différence, un désaccord, d'après eux (s'entend), entre un évêque et un autre, mieux encore entre un évêque et le Pape.

» Nous savons qu'il y a de nombreuses, bonnes et consolantes exceptions : des

personnes remarquables qui savent harmoniser virilement, noblement, leurs devoirs avec leur foi et leur profession de catholiques, pour le plus grand avantage de la religion, des âmes, des consciences, spécialement des jeunes, et l'avantage même du pays. Nous voudrions les connaître toutes personnellement, comme certains d'entre vous Nous en avez signalé, pour les remercier et les bénir chacune individuellement. »

Après les consignes pour le sacerdoce et la défense des droits de l'Eglise, voici *l'hymne de confiance* qui aurait soulevé le cœur de Pie XI au cours de la cérémonie du 12 février 1939 en la basilique vaticane :

« Sur le tombeau séculaire et glorieux et sur les mémoires des Apôtres du Seigneur qui apportèrent les premiers l'Evangile à Rome et y fondèrent l'Eglise universelle, Nous pouvons déjà parler d'exultation non pas d'ossements brisés, mais d'ossements glorieux. Et Nous le répétons de tout cœur avec l'accent de la prière : Oui, exultez, ossements glorieux des Princes des Apôtres, disciples et amis du Christ, qui avez honoré et sanctifié cette Italie bénie, par votre présence, par votre labeur et par la pourpre de votre sang très noble. Exultez en ce jour mémorable qui rappelle comment Dieu fut rendu à l'Italie et l'Italie à Dieu, gage excellent du plus lumineux avenir. Dans le rayonnement de ce présage, vous aussi, prophétisez, ossements sacrés et glorieux, comme ceux du patriarche Joseph. Prophétisez la persévérance de cette Italie dans la foi que vous avez prêchée et scellée de votre sang. Saints ossements, prophétisez une persévérance totale et ferme contre toutes les secousses et toutes les embûches qui, de loin ou de près, la menacent et la combattent. Prophétisez la prospérité, l'honneur, l'honneur surtout d'un peuple conscient de sa dignité et de sa responsabilité humaine et chrétienne. Prophétisez, ossements chers et vénérés, la venue ou le retour à la religion du Christ de tous les peuples, de toutes les nations, de toutes les races, toutes unies et devenues consanguines dans le lien commun de la grande famille humaine. Prophétisez, enfin, ossements des apôtres, l'ordre, la tranquillité, la paix, la paix, la paix pour tout ce monde, qui, tout en semblant saisi, par sa course aux armements, d'une folie d'homicide et de suicide, veut la paix à tout prix, et, avec Nous, l'implore du Dieu de la paix et a confiance de l'obtenir. »

S.S. Jean XXIII achève sa lettre dans l'expression de la joie d'avoir pu faire, par cette publication, la vérité sur un point de l'histoire religieuse toute récente.

Exhortation du 10 février 1959 aux prédicateurs de carême. — (*L'Oss. Rom.*, 12 février 1959 — *La Doc. Cath.*, 1959, col. 275-280).

Le Souverain Pontife montre avant tout à ses auditeurs comment dans le ministère de la prédication il faut joindre à l'enseignement l'exemple personnel de la vertu. Après saint Jacques (cfr 2, 23), saint Pierre Damien et saint Grégoire le Grand l'ont noté d'une manière spéciale pour le pasteur des âmes.

« L'éloquence jointe à l'expression élevée des vertus pastorales de celui qui parle est la chose la plus noble et la plus glorieuse qu'on puisse attendre d'un ecclésiastique. »

A une époque de vie fébrile, de luttes d'intérêts insatiables, S.S. Jean XXIII demande que la prédication soit empreinte d'un triple caractère : la sagesse, la simplicité, la charité.

La sagesse.

« La sagesse se traduit dans le choix judicieux des thèmes de la prédication,

soit ordinaire, de l'année courante, homilétique ou catéchistique; soit extraordinaire, propre au carême ou à la préparation aux plus grandes fêtes du calendrier liturgique. »

Le Pape recommande un enseignement intégral et non fractionnaire de la vérité religieuse avec le souci des nécessités présentes de l'auditoire et de sa légitime attente.

« On est facilement tenté de faire de la poésie et de la littérature sur des sujets qui plaisent davantage, ou encore de se spécialiser en apologétique, au risque de s'attarder à des formes anciennes, sans tenir compte des nécessités parfois redoutables du temps présent et des progrès de l'expérience pastorale.

» Prenons-y garde : le peuple nous demande un pain substantiel de vérité; ne lui présentons pas de petits traits ou histoires édifiantes qui n'ont pas de prise profonde sur l'esprit.

» Certains de ces thèmes sont particulièrement importants et graves, telle l'idée de la faute et du châtiment; le *reddere unicuique suum* (rendre à chacun son dû); le culte privé et public; la sanctification des jours fériés; les devoirs sacrés du mariage; l'éducation des enfants; le respect de la personne humaine, et tout cela non à grand renfort de vague érudition, mais en des exposés, vivants et intéressants, de doctrine céleste.

» L'idéal consiste à savoir si bien encadrer la doctrine, en gardant de justes proportions, que rien n'est oublié et que tout tourne au profit d'une solide formation intellectuelle.

» Dès la première apparition du prêtre, et à peine a-t-il prononcé quelques paroles, les fidèles — Nous voulons dire ceux qui, sans oublier les devoirs du culte et de la piété, ne négligent pas celui très grave de l'instruction religieuse — se rendent compte du degré de préparation éloignée et immédiate de l'orateur, de l'opportunité du thème choisi et de la capacité de synthèse; car il ne doit pas donner l'impression que ses conclusions ne semblent pas reposer sur les prémisses. »

La simplicité.

« La simplicité qui recherche le moyen le plus sûr de toucher le fond des consciences est le grand don du prédicateur. Simplicité ne veut pas dire propos au hasard, *a braccia* (d'abondance), comme on dit à Rome; elle requiert une sérieuse préparation de prière et d'étude. Elle est l'exacte orientation de la pensée vers le but qu'on veut atteindre; elle est la mesure du temps mis à la disposition du prédicateur, temps suffisant pour l'instruction des fidèles, mais non le plaisir de l'orateur à s'écouter lui-même. La simplicité ne se soucie pas de faire belle figure, ni de rechercher les mots ronflants qui soulèvent les applaudissements. Elle inspire plutôt la crainte de ce qui pourrait empêcher l'action de la grâce dans les âmes. »

La charité.

« Faut-il répéter ce mot pour nous qui devons être les apôtres les plus convaincus de la charité? Qui devons l'être obstinément, même et surtout *in tempore iracundiae*? Oui, fils très aimés : la charité est la marque du bon prédicateur, charité dans la parole, dans le débit, dans les arguments, dans la façon de les présenter, dans la dénonciation des erreurs et des fautes.

» Si amatis Deum, dit saint Augustin, rapite omnes ad amorem Dei; rapite quos potestis; hortando, portando, rogando, disputando, rationem reddendo cum mansuetudine, cum lenitate (Enarr. in Ps. XXXIII, sermon II, VI).

» Rien de plus sûr ou de plus beau pour la louange d'un orateur sacré que lorsque les âmes sont amenées à penser : il est vraiment l'envoyé du Bon Jésus; c'est son disciple digne de vénération : doux et humble de cœur. »

La charité va de pair avec la vérité. Ainsi, en ce temps de carême, il faut prêcher la pénitence, le sens de la souffrance, unie à celle du Christ et sanctifiée par l'amour de Dieu et du prochain.

Consignes générales.

Et le Pape d'achever son exhortation par des consignes très nettes :

« Pour finir, en résumant ainsi cet entretien du Père avec ses fils, Nous voulons retenir devant vous ce programme de la prochaine prédication et de toute autre prédication :

— Dieu nous a appelés à éclairer les consciences, non à les troubler ou à les forcer.

— Il nous a appelés à parler avec la même simplicité avec laquelle s'énoncent les articles du *Credo* apostolique, non à compliquer le raisonnement ni à flatter les auditeurs.

— Il nous a appelés à réconforter nos frères, non à les terroriser. »

La Commission pontificale pour le cinéma, la radio, la télévision.

— (Motu proprio « Boni Pastoris » du 22 février 1959. — *L'Oss. Rom.*, 12 mars 1959).

L'intérêt du Saint-Siège pour les problèmes suscités par les techniques modernes de diffusion s'affirme de plus en plus. Ce n'est pas uniquement sous l'aspect des dangers que le cinéma, la radio, la télévision présentent en matière de foi et de mœurs que l'Eglise envisage ces problèmes, mais aussi sous l'angle positif de l'enrichissement culturel et de la diffusion de la vérité religieuse.

Rappelons quelques documents, avant d'analyser le Motu proprio du 22 février dernier.

L'encyclique *Vigilanti cura* du 29 juin 1936 [1] sur le cinéma s'adressait directement à la hiérarchie des Etats-Unis, mais en fait était de portée bien plus vaste. On a pu voir en elle « un des faits saillants de l'Action catholique moderne » [2].

A maintes reprises, Pie XII, dans ses allocutions ou ses lettres, manifesta ses craintes et ses espérances en la matière [3].

L'encyclique *Miranda prorsus* du 8 septembre 1957 rassemblait tous ces enseignements et traçait le programme d'une immense action [4].

Pie XII avait approuvé le 16 décembre 1954 [5] les Statuts de la Commission pontificale pour le cinéma, la radio, la télévision, qui succédait à la Commission déjà existante, depuis plusieurs années, pour le cinéma. Cet organisme acquiert une plus grande importance encore par le Motu proprio du 22 février 1959. S.S. Jean XXIII déclare à son tour sa conscience de Pasteur grandement engagée en cette affaire; mais il désire aussi mettre au service de la vérité et du bien ces nouveaux moyens que la Providence a offerts aux hommes.

---

1. *A.A.S.*, 1936, 249-263; *N.R.Th.*, 1936, 1033-1044.
2. Chan. A. Brohée, président de l'Office catholique international du cinéma, *La portée de l'encyclique « Vigilanti Cura »*, dans la *N.R.Th.*, 1936, 961-977.
3. Rappelons, entre beaucoup d'autres, l'allocution du 28 octobre 1955 sur le film idéal (*N.R.Th.*, 1955, 1101-1105) et la lettre du 14 juillet 1955 sur les techniques modernes de diffusion, à l'occasion de la Semaine Sociale de Nancy (*N.R.Th.*, 1955, 973-975).
4. *A.A.S.*, 1957, 765-805. *N.R.Th.*, 1957, 1075-1081. L'encyclique a été reproduite avec d'abondants commentaires et des documents annexes dans la collection de la Bonne Presse, Paris, *Qu'en pense l'Eglise? Télévision, cinéma, radio.*
5. *A.A.S.*, 1954, 783-784.

Il fait appel à tous les responsables, qui devraient se rendre compte de leurs devoirs d'éducateurs.

Le Pape demande aux Ordinaires locaux de s'intéresser aux diverses formes d'apostolat prévues par l'encyclique *Miranda prorsus* et notamment aux Offices nationaux de coordination. « Parmi ces activités, nous recommandons les initiatives de caractère formatif et culturel, telles que la présentation et la critique de films de particulière valeur artistique et morale. »

Mais le but du Moto proprio est de perfectionner encore le Statut de 1954 de la Commission pontificale.

Elle doit être considérée dorénavant comme un Office permanent du Saint-Siège, établi dans la Cité Vaticane et rattaché à la Secrétairerie d'Etat. Sa tâche est « de suivre les orientations doctrinales et les réalisations concrètes des productions en matière de films, de radio, de télévision; de diriger et d'accroître l'activité des Organismes internationaux et des Offices ecclésiastiques nationaux, en particulier pour la cotation morale des films, les émissions religieuses de radio et de télévision; de travailler à la formation de la conscience des fidèles et surtout des jeunes en matière de spectacles; en outre, d'assurer les rapports avec les Congrégations et les Offices de la Curie romaine, avec les assemblées épiscopales et les divers Ordinaires locaux, en tout ce qui touche ces problèmes multiples et difficiles.

» D'autre part, les Congrégations et Offices de la Curie demanderont l'avis de la Commission avant de prendre des mesures, de concéder des autorisations en ce secteur du cinéma, de la radio et de la télévision; ils informeront la Commission de ce qu'ils auront décidé dans le ressort de leur compétence ».

La Commission sera dirigée par un Président — actuellement Son Exc. Mgr M. J. O'Connor — qui fera rapport tous les six mois sur l'activité de l'Office.

Il est aidé par un Secrétaire et d'autres officiers. Sont membres de droit de la Commission les Assesseurs et Secrétaires des SS. Congrégations du Saint-Office, de la Consistoriale, de l'Eglise Orientale, du Concile, des Religieux, de la Propagande, des Séminaires et Universités. D'autres membres pourront leur être adjoints, par nomination du Souverain Pontife.

La Commission est assistée d'un Collège de consulteurs, choisis par le Saint-Siège, parmi des personnes spécialement expertes en ces matières.

Enfin, S.S. Jean XXIII confie à la Commission la Cinémathèque vaticane, où il se propose de rassembler la documentation cinématographique qui peut intéresser le Saint-Siège.

E. B.

S. CONGREGATION DU SAINT-OFFICE

Forme de dévotion prohibée. — (*L'Oss. Rom.*, 7 mars 1959).

Une communication du Saint-Office, en date du 4 mars 1959, se prononce sur la licéité d'une forme de dévotion déjà assez répandue :

« On fait savoir que la Suprême S. Congrégation du Saint-Office après examen des visions et révélations attribuées à Sœur Faustine Kowalska, de l'Institut de Notre-Dame de la Miséricorde, décédée en 1938 près de Cracovie, a décrété ce qui suit :

1. Il faut interdire la diffusion des images et des écrits qui présentent la dévotion à la Miséricorde divine, *sous les formes proposées par la Sœur Faustine*;

2. Est confié à la prudence des évêques l'office de retirer les dites images, qui éventuellement seraient déjà exposées au culte ».

Bibliographie

TEXTES DE QUMRAN

Ch. Burchard. — *Bibliographie zu den Handschriften vom Toten Meer*. Coll. Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft, 76. Berlin, A. Töpelmann, 1957, 24 × 16 cm., XVI-118 p.

M. Christoph Burchard a séjourné, en 1954/5, dans plusieurs universités en Amérique, puis à l'Institut Biblique Pontifical à Rome. Il a reçu l'aide d'environ 150 auteurs et directeurs de périodiques, comme aussi de différents spécialistes. C'est ce qui lui a permis de mener à bon terme un travail devant lequel beaucoup auraient reculé : dresser la bibliographie de tout ce qui a paru sur les manuscrits du désert de Juda, entre les années 1948 et 1955 (avec une partie de 1956). Rarement sujet a provoqué un tel déluge de livres et d'articles. La liste dressée par Ch. Burchard atteint le chiffre de 1556. La liste des revues où se lisent articles et recensions comporte 212 titres. Dans cette littérature, on rencontre un nombre remarquable de langues : allemand, anglais, danois, espagnol, finnois, français, grec, hongrois, italien, japonais, latin, néo-hébreu, néerlandais, norvégien, polonais, portugais, russe, suédois, serbo-croate, sud-africain, tchèque, yiddish : en tout, 22 langues. En diversifiant les caractères d'imprimerie, l'auteur a distingué dans cette masse de publications : a) les éditions de textes et les traductions ; b) les études de première importance ; c) les études importantes, mais brèves ; d) les études secondaires ; e) les études secondaires plus brèves. Tous ceux qui auront à aborder l'étude des manuscrits de la Mer Morte sauront gré à M. Burchard d'avoir mis à leur disposition ce précieux instrument de travail, à moins qu'ils ne se désolent parfois de ne pas pouvoir atteindre tous les articles signalés comme ayant quelque importance. Pour les années ultérieures, les compléments à la bibliographie seront vraisemblablement publiés dans « Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft ».

G. Lambert, S. J.

M. Burrows. — *Les manuscrits de la mer morte (The Dead Sea Scrolls)*. Paris, R. Laffont, 1957, 20 × 14 cm., 494 p. Prix : 1.400 frs.

L'auteur de ce livre est, comme chacun sait, l'exégète américain qui se trouvait être directeur de l'Ecole américaine de Recherches orientales à Jérusalem, lors de la découverte des manuscrits de la mer morte. Il a été directement mêlé aux premières recherches faites sur cette découverte et il a publié, avec Trever et Brownlee, le livre d'Isaïe, le midrash d'Habacuc et le Manuel de discipline. C'est dire qu'il est difficile d'imaginer un savant plus autorisé que Millar Burrows pour présenter au grand public « les manuscrits de la Mer Morte ». Ajoutons qu'à la différence de certains autres spécialistes des mêmes questions, le savant américain se distingue par un souci de ne jamais dépasser dans les conclusions ce qui lui est fourni par l'étude des documents. On s'en rendra facilement compte, ne fût-ce qu'en lisant le « sommaire » à la fin du livre (p. 394 s.). La même prudence se constate dans toutes les questions étudiées : âge des manuscrits, dates de composition, histoire de la communauté de Qumrân et son identification, importance des rouleaux pour les études d'Ancien et de Nouveau Testament. Millar Burrows n'a pas la prétention de dire le dernier mot sur Qumrân ; au reste, personne ne peut l'avoir dans l'état actuel de nos connaissances, mais ce que dit le savant américain est judicieux, pondéré et prudent. On trouvera à la fin de son livre les traductions des principaux

documents : documents de Damas, commentaire d'Habacuc, Manuel de discipline, ainsi que des extraits de la Guerre des Fils de Lumière contre les Fils des Ténèbres et des extraits des Hymnes d'action de grâces.

G. Lambert, S. J.

J. T. Milik. — *Dix ans de découvertes dans le désert de Juda.* Paris, Edit. du Cerf, 1957, 23 × 14 cm., 122 p., 35 phot.

« Voici encore un livre sur les « Manuscrits de la Mer Morte », dit le R. P. de Vaux, au début de la préface qu'il a écrite pour l'étude de son collaborateur. Mais il s'empresse d'ajouter que l'ouvrage qu'il a l'honneur de présenter est d'un intérêt exceptionnel. Il est en effet peu d'hommes qui soient aussi qualifiés que M. l'Abbé J. T. Milik pour présenter d'une manière compétente les résultats de dix ans de découvertes dans le désert de Juda. C'est à Rome qu'il a commencé à s'intéresser aux premières trouvailles de Qumrân et c'est lui qui, le tout premier, a donné en latin une traduction intégrale du Manuel de discipline. Depuis 1952, il est à Jérusalem, participant aux fouilles des différentes grottes, à l'étude et à la publication des textes retrouvés. En collaboration avec le R. P. Barthélemy, O.P., il a publié à Oxford, en 1955, les fragments retrouvés dans la grotte I de Qumrân. Il prépare la publication des textes des grottes 4 et 5. On lui a aussi confié les étranges rouleaux de cuivre de la grotte 3. C'est encore lui qui publie les textes hébreux et araméens de la grotte de Murabba'ât. On croira volontiers le R. P. de Vaux, quand il dit que ce spécialiste connaît mieux que personne les lieux et les textes dont il parle. Après avoir rappelé l'historique de la découverte, M. Milik parle de la bibliothèque de Qumrân; il l'attribue aux Esséniens dont il esquisse l'histoire et dont il décrit ce qu'il considère comme leur établissement principal : le couvent aujourd'hui recouvert par les ruines de Qumrân. Il expose ensuite l'organisation et la doctrine des Esséniens et il termine par un chapitre sur l'importance des découvertes du désert de Juda. « Si l'essénisme, dit en conclusion le prêtre polonais, porte en lui plus d'un élément qui d'une façon ou d'une autre a fertilisé le terrain où naîtra le christianisme, il est non moins évident que ce dernier représente quelque chose de tout à fait neuf, qui ne trouve finalement d'explication que dans la personne de Jésus » (p. 99). Signalons pour finir que les 35 photos réunies au talon du livre constituent une bonne documentation sur les sites et les manuscrits retrouvés. Il faut y ajouter les cartes et plan : plan des fouilles du Khirbet Qumrân et cartes de la région avec l'indication des différentes grottes.

G. Lambert, S. J.

J. Daniélou, S. J. — *Les manuscrits de la mer Morte et les origines du christianisme.* Paris, Edit. de l'Orante, 1957, 19 × 13 cm., 126 p.

Professeur d'histoire des origines chrétiennes à l'Institut Catholique de Paris, le R. P. Jean Daniélou, S. J., ne pouvait manquer de prendre position dans la question des manuscrits de Qumrân. Il a fait l'an dernier sur ce thème trois conférences dont il publie le texte en les complétant par quelques références. La première conférence traitait de la communauté de Qumrân et du milieu évangélique. La deuxième mettait en parallèle le Christ et le Maître de Justice, la troisième cherchait à voir les relations entre les premiers développements de l'Eglise et la communauté de Qumrân. Pour le P. Daniélou, les découvertes de Qumrân résolvent un nombre considérable de problèmes que l'exégèse n'arrivait pas à résoudre : origine de Jean-Baptiste, date de la Pâque, origine de la hiérarchie, vocabulaire de saint Jean, origine du gnosticisme. On se demande parfois si l'auteur n'accorde pas une confiance exagérée aux conclusions que l'on prétend tirer de la comparaison entre Qumrân et le christianisme. Il s'impose de faire une critique serrée des documents de part et d'autre et de ne pas se contenter de rapprochements à fleur de peau. Ce qui nous paraît exact dans l'état actuel de nos connaissances, c'est de dire que Qumrân contribue à nous faire mieux connaître le cadre où le christianisme est né, à nous montrer ce qu'il tient de ce milieu historique, à nous faire voir surtout, par contraste, ce qui constitue le caractère unique de la religion fondée par Jésus. Quant à affirmer que cette

découverte est la plus sensationnelle qui ait jamais été faite, il est bon de se souvenir qu'on a dit la même chose à l'occasion de découvertes antérieures. Il faudra attendre le verdict de l'histoire qui dira un jour si elle ratifie ce jugement.

G. Lambert, S. J.

A. Dupont-Sommer. — *Le Livre des Hymnes découvert près de la Mer Morte (1QH)*. Traduction intégrale avec introduction et notes. Coll. Semitica, VII. Paris, Adrien-Maisonneuve, 1957, 25 × 18,5 cm., 120 p. Prix : 900 frs.

Dès 1949, puis en 1952, la *N.R.Th.* avait publié la traduction de quelques psaumes découverts dans la première grotte de Qumrân (*N.R.Th.*, 1949, p. 621-637 ; 1952, p. 259-297).Mais ce n'est qu'en 1954 que fut publiée à Jérusalem l'œuvre posthume d'Eléazar Lipa Sukenik, où se trouvait pour la première fois l'édition complète du rouleau des « Hôdâyôt » (Hymnes ou Psaumes) découvert en 1947 et dont M. Sukenik n'avait donné jusque-là que de rares extraits. M. Dupont-Sommer, professeur à la Sorbonne, est, comme on sait, un des savants français qui ont le plus contribué à faire connaître les Manuscrits de la Mer Morte. Dès janvier 1955, il entreprenait de traduire intégralement le livre des Hymnes. En raison de l'état misérable du rouleau, ce n'est pas sans peine qu'il est parvenu à distinguer 32 hymnes (complets ou fragmentaires). Leur traduction est précédée d'une introduction. On y trouve des indications sur le genre littéraire de ces « Hôdâyôt », sur les principaux thèmes doctrinaux qui y sont développés. M. Dupont-Sommer attire l'attention sur la mention de la « connaissance », terme équivalent au mot grec « gnose » et déclare que cette gnose juive est en étroit rapport historique avec le phénomène général de la gnose à l'époque hellénistique. Le livre des Hymnes serait un ouvrage antique de la secte. S'il est du Maître de justice lui-même, il serait à placer entre 100 et 63 av. J.-C. ; dans le cas contraire, il serait un peu postérieur, mais en tout cas, profondément marqué par la doctrine du Maître. Ce dernier apparaît à travers l'œuvre des Psaumes comme une personnalité éminente, à la fois Prophète, Homme de douleurs, à la manière de l'Ebed-Jahweh du livre d'Isaïe, et Chef de l'Eglise essénienne. Nous reprenons ici les termes dont se sert M. Dupont-Sommer, dont on sait qu'il aime à souligner les points de ressemblance entre la secte de Qumrân et l'Eglise chrétienne à ses origines. Il en est d'autres qui préfèrent accentuer les divergences. Il est vraisemblable que la vérité est dans un juste milieu, qu'il faut s'efforcer de découvrir « sine ira nec studio ».

G. Lambert, S. J.

Fr. Nötscher. — *Zur Theologischen Terminologie der Qumran-Texte*. Coll. Bonner Biblische Beiträge, 10. Bonn, Hanstein, 1956, 25 × 18 cm., 202 p. Prix : 22,50 marks.

Il est clair que la voie la plus sûre pour apprécier les idées religieuses de la secte de Qumrân est l'étude sérieuse de la terminologie théologique qu'elle emploie. Il importe de commencer par définir aussi rigoureusement que possible les termes et les notions utilisés dans les textes. C'est ce travail ardu, mais combien nécessaire, qu'a entrepris Fr. Nötscher, sans se laisser arrêter par les réels obstacles que constituent l'édition incomplète de la documentation et l'état souvent lacuneux de textes d'interprétation difficile. L'auteur s'est arrêté aux thèmes suivants, qui sont bien les plus importants : la gnose, le dualisme, la lumière et les ténèbres, l'eschatologie, l'éternité et la rétribution. C'est par voie de comparaison qu'il s'efforce de préciser le sens d'un vocabulaire dont la similitude verbale n'implique pas toujours l'identité du contenu. Vu le caractère des écrits de Qumrân, si pleins de réminiscences vétéro-testamentaires, l'auteur recherche dans l'A.T. les racines des concepts qu'il étudie. Il compare les textes de Qumrân avec le Nouveau Testament, surtout saint Paul et saint Jean, mais aussi, selon les cas, avec le mandéisme, le manichéisme, l'hermétisme et les différentes gnoses, les apocryphes. Cette étude lui permet de déterminer les modifications de sens apportées dans l'utilisation d'un même vocabulaire et de

montrer en quel sens la théologie de Qumrân diffère de la gnose et de la doctrine johannique. Certes, il y a des points de contact qu'on ne saurait nier, mais ils s'expliquent plus probablement par un milieu de pensée commun où l'A.T. a reçu une forme plus évoluée. Un tel travail, solide et probe, constitue, malgré telle ou telle opinion discutable, une base indispensable pour l'étude doctrinale des écrits de Qumrân. Les exégètes du N.T. s'y réfèreront volontiers, pour se garder d'établir des rapprochements hâtifs ou injustifiés. Ch. Matagne, S. J.

H. E. del Medico. — *L'énigme des manuscrits de la Mer Morte.* Etude sur la date, la provenance et le contenu des manuscrits découverts dans la grotte I de Qumrân. Paris, Plon, 1957, 20 × 14 cm., 592 p. Prix : 1.350 frs.

Voici un livre qui est l'œuvre d'une belle audace révolutionnaire. On savait plus ou moins dans le public de langue française que l'unanimité n'avait pas toujours régné entre spécialistes sur l'interprétation à donner aux découvertes de Qumrân, mais on s'en tenait généralement à la thèse qu'on pourrait dire officielle et qui était celle du R. P. de Vaux, O.P., et de l'équipe travaillant avec lui à Jérusalem (Jordanie). Voici maintenant que M. del Medico fait entendre un son de cloche entièrement différent. A vrai dire, dès son premier article sur les manuscrits du désert de Juda (*Recherches de Science religieuse,* XXXV, 1948, pp. 589-592), cet auteur avait affirmé que les écrits en question ne pouvaient être antérieurs au premier siècle de notre ère et qu'ils ne pouvaient provenir que d'une ghénizah — un cimetière de livres —, et non d'une bibliothèque cachée, comme le veut la thèse officielle. Celle-ci affirme en outre que ces livres ont appartenu aux « moines esséniens » dont le « couvent » a été retrouvé dans les ruines du Khirbet Qumrân et dont le cimetière (plus d'un millier de tombes) se voit encore à proximité du « couvent ». Pour del Medico, les manuscrits sont postérieurs au temps du Christ. Ils n'ont rien à voir, par leur contenu, avec la secte des « Esséniens », pour une raison très simple, péremptoire pour notre auteur : c'est que les Esséniens n'ont jamais existé. Le Khirbet Qumrân n'a donc jamais été un couvent d'Esséniens et le cimetière ne contient pas leurs restes. Quant aux manuscrits, tous en piteux état de conservation, ils proviennent d'une ghénizah, c'est-à-dire d'un de ces cimetières de livres où le judaïsme orthodoxe a relégué, selon un usage séculaire, les parchemins usés et les écrits irréguliers, imparfaitement copiés ou entachés d'hérésie. Cette thèse de la ghénizah est celle qui a toujours été défendue — remarquons-le — par M. Sukenik, dont le nom reste inséparable de l'histoire des manuscrits de Qumrân. Tout n'est pas également solide dans les thèses de del Medico, mais son argumentation en faveur de la « ghénizah » mérite qu'on s'y arrête et qu'on lui oppose de bons arguments, si l'on s'estime capable de la rejeter. G. Lambert, S. J.

H. Braun. — *Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus.* Jesus von Nazareth und die essenische Qumransekte. I : *Das Spätjudentum.* II : *Die Synoptiker.* Coll. Beiträge zur Historischen Theologie, 24. 2 vols, Tubingue, J. C. B. Mohr, 1957, 24 × 16 cm., viii-164 et vi-154 p. Prix : 36 marks.

Le titre manifeste clairement l'intention de l'auteur : établir une comparaison entre ce qu'il appelle le radicalisme hérétique du judaïsme tardif et le radicalisme du christianisme des origines. En d'autres termes, il veut reprendre pour son compte le rapprochement qu'on a souvent esquissé entre Jésus de Nazareth et la secte « essénienne » de Qumrân. N'est-ce pas déjà Ernest Renan qui avait déclaré que le christianisme était un essénisme qui avait réussi? La découverte des manuscrits de la Mer Morte est venue ranimer l'ardeur des comparatistes en leur fournissant une base de recherches élargie. Le premier volume étudie d'une manière minutieuse le judaïsme tardif : d'abord quelques chapitres du traité « Abot », en tant qu'ils sont représentatifs du judaïsme officiel de l'époque tardive. Vient ensuite une étude détaillée des documents suivants : le « Manuel de discipline », le « Midrash d'Habacuc », les textes esséniens dans Philon et dans Josè-

phe et pour terminer l'« Ecrit de Damas ». Chacun de ces documents est envisagé à un triple point de vue : l'obéissance à la Tora selon les principes qui la dirigent ; les divers articles parénétiques ; la manière de concevoir l'homme et Dieu. Le second volume est consacré à l'étude des évangiles synoptiques, considérés suivant les principes de la « Formgeschichte », en tant qu'ils livrent la pensée de Jésus ou de la communauté primitive. Ce second volume est dédié par l'auteur à « Rudolf Bultmann in Dankbarheit und Verehrung ». M. Braun conclut sa comparaison en déclarant qu'on ne peut plus nier certains contacts entre la secte de Qumrân et le mouvement déclenché par Jésus. Mais d'autre part et sous de multiples aspects, M. Braun constate l'opposition entre les « Esséniens » et les chrétiens. Celui-là ne s'en étonnera pas qui non seulement accepte les conclusions des historiens au sujet de « l'homme Jésus », mais qui de plus partage la foi de l'Eglise chrétienne au sujet de la transcendance, de la divinité de son Fondateur.

G. Lambert, S. J.

THEOLOGIE

Problemi e orientamenti di teologia dommatica. Tome II. Milan, C Marzorati, 1957, 25 × 18 cm., xx-1106 p.

Le second volume des « Problemi e Orientamenti di teologia dommatica » — le premier volume a été recensé dans la *N.R.Th.*, 1958, p. 308 — ne s'est pas longtemps fait attendre et comble l'espoir que le premier avait fait concevoir : rendre accessible à un public cultivé une vue panoramique des divers problèmes soulevés et des solutions préconisées par la théologie contemporaine.

Les articles émanant le plus souvent de théologiens connus, engagés eux-mêmes dans les controverses, reflètent sans doute les perspectives propres à chaque auteur ; néanmoins, on a veillé à ce que les exposés restent objectifs et synthétiques et d'excellents bulletins bibliographiques complètent, au besoin, une information qui vise à rester substantielle et solide.

Les diverses contributions de ce second volume couvrent le champ de la théologie dogmatique. Outre des exposés d'allure plus classique comme ceux de C. Fabro : «Le problème de Dieu » ; de M. Flick : « Le péché originel » ; de C. F. Bonnefoy : « Le primat du Christ » ; de Mgr Parente : « La psychologie du Christ » ; de Mura : « La doctrine du Corps mystique » ; du P. Galtier : « Grâce et inhabitation de la sainte Trinité », signalons les articles intéressants, en raison de leur présentation plus originale ou de leur actualité, de G. Oggioni : « Le mystère de la Rédemption » et « Questions de Mariologie » ; de G. Colombo : « Le problème du surnaturel dans les cinquante dernières années » ; l'étude de F. Maggioni : « La bulle Munificentissimus et les problèmes théologiques annexes » ; l'aperçu de R. Aubert : « Questions actuelles concernant l'acte de foi » et de G. Guzetti : « Nécessité et perte de la foi ».

D'autres études concernent les sacrements : « Baptême et saint chrême » de T. Camelot, O.P. ; « Le sacrifice de la messe », de A. Piolanti ; « Histoire et théologie de la pénitence », de A. Mayer, O.S.B., ainsi que les fins dernières : « Le problème eschatologique du christianisme », de Mgr Schmaus et « Le problème eschatologique dans l'exégèse », du P. Ceuppens, O.P.

Les problèmes de vie spirituelle sont esquissés dans un exposé d'une « théologie de la mystique » par G. de S. Maria Maddalena, O.C.D.

Peut-être les questions concernant l'Ecriture sainte et le milieu culturel de l'Ancien et du Nouveau Testament sont-elles traitées avec trop peu de relief (rien, en particulier, sur les découvertes de Qûmran) : les exposés de E. Galbiati : « Théologie de l'inspiration et problèmes de la Genèse » et de Mgr Allevi : « Mystères païens et sacrements chrétiens », sont, à cet égard, fort succincts : il est vrai que les suppléments bibliographiques de Oggioni comblent fort heureusement certaines lacunes, dues à la date déjà ancienne de certaines contributions. Dans l'ensemble, le recueil nous paraît d'une belle venue et — n'était son format — mériterait d'être le vade-mecum d'un catholique cultivé cherchant à s'orienter dans les courants et les tendances de la problématique contemporaine.

G. Dejaifve, S. J.

J. Feiner, J. Trütsch u. Fr. Böckle. — *Fragen der Theologie heute*. Einsiedeln, Benziger, 1957, 24 × 15 cm., 588 p. Prix : 25,85 frs.

Pour célébrer le 150e anniversaire de leur vénérable institution, les professeurs du séminaire de Chur ont eu l'excellente idée de présenter au public cultivé un aperçu des problèmes actuels de la théologie et ils se sont assurés dans ce but la collaboration d'une remarquable équipe de spécialistes des diverses branches de la théologie. A chaque époque, le donné immuable de la foi se trouve confronté à de nouveaux problèmes, qui donnent au travail théologique de cette période son caractère propre. Ainsi les 16e et 17e siècles, mis en face des négations protestantes et du péril qu'elles faisaient courir à la foi des catholiques, se consacrèrent-ils surtout à marquer nettement les frontières, à préciser les limites à ne pas franchir, à défendre énergiquement les positions dogmatiques ou doctrinales menacées par l'adversaire. Lorsqu'au nom des découvertes, par ailleurs remarquables, des sciences les attaques montèrent de toutes parts à l'assaut de la vieille citadelle catholique et tentèrent d'en saper les fondements eux-mêmes, la riposte ne se fit point attendre : ce fut, au 19e siècle surtout, la grande époque de l'apologétique. Si l'entre-deux-guerres peut se caractériser comme l'époque de l'action catholique, l'ouvrage que nous présentons montre que la recherche proprement théologique sera l'une des notes distinctives de notre époque. De là vient aussi l'utilité de pareil recueil : les travaux des spécialistes sont souvent peu connus du public même cultivé ; les manuels n'en parlent pas encore et ce qui en est publié est le plus souvent dispersé dans des revues fort spécialisées. La table des matières, dont voici la traduction, montrera, mieux que de longs commentaires, toute la richesse que renferment ces pages. I. Théologie fondamentale : H. Fries, Mythe et révélation — J. Trütsch, Foi et connaissance — J. R. Geiselmann, La Tradition — J. Schildenberger, Inspiration et inerrance de la Sainte Ecriture — Id., Ancien Testament — R. Schnackenburg, Nouveau Testament — O. Karrer, Succession apostolique et primat — II. Théologie dogmatique : K. Rahner, Nature et grâce — J. Feiner, Origine, état primitif et préhistoire de l'homme — A. Grillmeier, Image du Christ de la théologie catholique actuelle — A. Müller, Questions et perspectives actuelles en Mariologie — O. Semmelroth, De l'unité du concept d'Eglise — Th. Sartroy, L'Eglise et les Eglises — H. Schillebeeckx, Les sacrements comme organes de l'union à Dieu — H. Urs von Balthasar, Eschatologie — III. Théologie pratique : Fr. Böckle, Tendances de la théologie morale — A. F. Utz, Théologie et sciences sociales — E. Haensli, La prédication aujourd'hui à partir de considérations théologiques vivantes — F. Hofmann, Bases dogmatiques du renouveau liturgique — A. Sustar, Le laïc dans l'Eglise — J. David, Théologie des réalités terrestres. De ce prestigieux ensemble se dégage tout d'abord l'espoir fondé qu'une période brillante et féconde s'ouvre de nouveau pour la recherche théologique. Une autre constatation consolante est celle d'un certain rapprochement des points de vue entre les diverses confessions chrétiennes : sans céder à des engouements du genre de ceux qu'avaient par exemple provoqués, même chez les catholiques, des découvertes comme celles de la « Formgeschichte », les théologiens catholiques se rendent mieux compte de la part de vérité conservée ou retrouvée, parfois de façon fort unilatérale, par les réformateurs et leurs disciples, tandis que de leur côté, nos frères séparés retrouvent peu à peu certaines des vérités abandonnées ou laissées dans l'ombre par la réforme. Par contre les études de la troisième partie révèlent combien peu la pastorale et même la liturgie (malgré de remarquables travaux de la part des spécialistes) ont jusqu'ici, dans leur ensemble, bénéficié de ce renouveau de la théologie. La présentation impeccable du volume et d'excellents index rendent particulièrement facile et agréable la consultation de ce précieux recueil. L. Renwart, S. J.

Christus Victor Mortis. Terza Settimana Teologica 23-27 Settembre 1957. Rome, Université Grégorienne, 1958, 23 × 16 cm., IV-324 p. Prix : 1.300 lires.

La troisième semaine théologique, tenue à Rome en septembre 1957 sous les auspices de l'Université Grégorienne a choisi pour thème de ses travaux : le Christ, vainqueur de la mort. Une série de spécialistes en évoquent les principaux aspects théologiques.

Signalons, en théologie dogmatique, les exposés du R. P. Ciappi, maître du Sacré Palais, « La risurrezione dei morti secondo la dottrina cattolica » ; l'étude originale du P. Alfaro, S. J., « Cristo glorioso Revelador del Padre » ; « The resurrection of Christ, instrumental cause of grace », exposé de la doctrine thomiste, par le P. Van Roo, S. J. ; « The consumnation of the Universe in Christ », par le P. Wright, S. J.

En exégèse, mentionnons les aperçus plus généraux du P. Lyonnet, S. J., « Valeur sotériologique de la résurrection du Christ selon S. Paul » ; « Il sacerdozio celeste di Cristo nella lettera agli Ebrei », du P. Th. da Castel S. Pietro, O.F.M., et les deux notes plus brèves de Mgr Garofalo, « Sulla escatologia intermedia in S. Paolo » et du P. Tromp, S. J., sur l'expression « influit sensum et motum » dans la tradition à propos de *Col.*, II, 19 et *Eph.*, IV, 16.

Viennent ensuite des travaux se rapportant à l'apologétique, comme l'exposé critique, bien documenté, du P. Dhanis, S. J., « L'ensevelissement de Jésus et la visite au tombeau dans l'évangile de S. Marc » ; une étude comparative du P. Prümm, S. J., « I cosidetti « dei morti e risorti » nell'ellenismo », et la contribution psychologico-médicale du P. Marcozzi, S. J., sur les faits concernant la résurrection du Christ.

Enfin deux exposés sur la liturgie pascale dans le rite latin et byzantin des P.P. Schmidt et Raes, S. J., situent et confirment l'importance de la Résurrection et de son mystère dans la « lex orandi » de l'Eglise universelle, de même qu'une étude du P. Mendizabal, S. J., « La vida espiritual como participación progresiva de la resurreccion de Cristo », en montre l'importance dans la théologie de la vie spirituelle.

L'ensemble de ces travaux ont bien mis en relief la place centrale que doit revendiquer la résurrection de N.S. dans la théologie et la spiritualité catholique, trait d'union entre les deux traditions de l'Eglise et certains d'entre eux dépassent l'honnête moyenne à laquelle on doit normalement s'attendre en ces recueils d'études visant la haute vulgarisation. G. Dejaifve, S. J.

B. M. Xiberta, O.Carm. — *Enchiridion de Verbo Incarnato.* Madrid, Consejo superior de investigaciones cientificas, Instituto « Francisco Suarez », 1957, 24 × 18 cm., 810 p.

Bien connu par ses études christologiques, le P. Xiberta a voulu fournir aux théologiens l'ensemble des textes qui servent de source à la doctrine du Verbe incarné. Beaucoup de textes patristiques relatifs aux controverses christologiques sont en effet dispersés dans des ouvrages ou articles scientifiques, qui peuvent être difficiles d'accès ou en tout cas malaisés à réunir. L'auteur a reproduit aussi bien les documents du magistère que les passages intéressants des écrivains hétérodoxes et des écrivains orthodoxes. La plupart de ces textes sont de l'époque patristique ; néanmoins, au-delà de la controverse du monothélisme, sont également cités les textes qui concernent l'adoptianisme d'Occident, au VIII^e^ siècle, puis les actes du magistère du moyen âge et des temps modernes. Tous les textes sont reproduits en latin ; des spécialistes ont fourni leur concours pour une version fidèle des textes grecs ou orientaux, ainsi que pour la traduction de textes arméniens. Nul doute que cet *Enchiridion* ne rende de grands services. Il faut remercier le P. Xiberta d'avoir bien voulu se livrer à ce travail patient et méthodique pour offrir aux théologiens un excellent instrument d'étude des doctrines christologiques. J. Galot, S. J.

St. Lyonnet, S. J. — *De peccato et redemptione.* I. *De notione peccati.* Coll. Theologia Biblica Novi Testamenti. Rome, Pont. Instit. Biblico, 1957, 24 × 15 cm., 92 p. Prix : 500 lires.

Tous ceux qui suivent depuis deux ans dans *Verbum Domini* la série d'arti-

cles de théologie biblique que le R. P. Lyonnet y fit paraître sur la notion du péché, seront heureux de les retrouver groupés en un volume, qui s'ouvre par une introduction sur la notion même de la théologie biblique. Cette dernière reprend en les développant des idées déjà esquissées dans les articles cités : l'auteur y critique la conception apologétique de la théologie biblique et montre fort heureusement à quelles conditions une théologie biblique se développera de façon harmonieuse et profitable au sein de la théologie catholique. Il étudie ensuite en six chapitres la notion du péché telle qu'elle apparaît dans la Genèse, dans le reste de l'Ancien Testament, dans le Judaïsme aux approches de l'Incarnation, dans les évangiles synoptiques, chez saint Jean et chez saint Paul. Indispensable aux professeurs de dogme, cet ouvrage rendra grand service à tous ceux qui veulent approfondir dans les sources cette notion si importante dans la vie religieuse. L. Renwart, S. J.

M. J. Scheeben. — *Gesammelte Schriften.* Band VII. *Handbuch der katholischen Dogmatik.* 6. Buch : *Die Gnadenlehre.* Hrsg. v. H. Schauf. 3e édit., Fribourg-en-Br., Herder, 1957, 24 × 15 cm., xlviii-428 p. Prix : 25 marks broché ; 28,50 marks relié.

Auteur d'un ouvrage remarqué sur l'inhabitation du Saint-Esprit dans les âmes, H. Schauf était tout désigné pour mener à bon terme la réédition de la « Doctrine de la Grâce » de M. J. Scheeben. Il l'a fait avec un soin exceptionnel qui souligne encore, s'il en était besoin, la valeur de ce dernier volume du « Manuel de Dogmatique catholique ». On sait que son auteur le composa au cours de sa longue et dernière maladie qui l'obligea à interrompre plusieurs fois son travail, laissant finalement son grand œuvre inachevé. S'il n'a pas eu le temps de rédiger les chapitres qu'il comptait consacrer à la justification comme état, à l'économie de la grâce et à la prédestination, du moins pouvait-il se consoler à la pensée d'avoir livré dans *Nature et grâce* et dans le Livre III de la Dogmatique les points essentiels de ces questions et d'avoir examiné dans le présent livre « les notions, principes et règles qui serviraient à résoudre les autres problèmes » de ce difficile traité de la grâce. On trouvera, dans ce premier et unique chapitre qu'il nous a laissé, trois sections : une étude approfondie de la notion de grâce actuelle sous le double aspect de disposition de l'âme et de motion divine (p. 5-113), l'exposé étrangement pénétrant de l'hérésie pélagienne et des thèses protestantes (p. 114-188) et la démonstration de la nécessité de la grâce du Christ pour faire le bien et éviter le péché (p. 189-407). Scheeben situe le dogme catholique par rapport au naturalisme pélagien qui minimisait la nécessité de la grâce pour l'homme tombé et l'homme régénéré ; mais il réfute aussi l'interprétation excessive que les réformateurs et les jansénistes ont donnée de cette nécessité dans leur conception de la charité et de la foi. La préoccupation majeure de Scheeben était cependant plus dogmatique et positive que polémique ; aussi son œuvre reste pour nous d'une étonnante actualité. Il faut remercier l'éditeur de nous l'avoir rendue aisément accessible et d'avoir mis à jour les notes et les indications bibliographiques dans une typographie qui nous permet toujours de retrouver le texte original de l'auteur. J. Bouvy, S. J.

M.-J. Scheeben. — *Nature et grâce.* Introd., trad. et notes de B. Fraigneau-Julien, P.S.S. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1957, 20 × 13 cm., 350 p. Prix : 135 frs b.

Notre temps connaît une nouvelle diffusion de l'œuvre de Scheeben, tant par la réédition allemande de la *Dogmatik* que par la traduction de ses autres ouvrages. M. Fraigneau-Julien, Directeur au Grand Séminaire de Bourges, est l'un de ceux qui n'ont pas peu contribué à faire connaître au public de langue française la pensée du grand théologien allemand. *Natur und Gnade* parut en 1861, quand son auteur n'avait que 26 ans, à un moment où la théologie catholique se réveillait lentement de la somnolence dans laquelle l'avaient plongée le XVIIIe siècle et le début du XIXe, à une époque où le rationalisme et le fidéisme, si op-

posés dans leurs prémisses, aboutissaient à une commune négation du caractère surnaturel de la grâce sanctifiante et allaient bientôt provoquer la réaction du Concile du Vatican. Muni d'une solide connaissance de la scolastique et d'une étonnante information patristique, Scheeben propose déjà dans ce premier ouvrage les grandes lignes de sa synthèse théologique. Partant d'une analyse serrée des notions de nature et de surnature, il en établit la distinction radicale, mais aussi leur conception analogique et leur union intime dans la production des actes vitaux surnaturels. L'idée de filiation adoptive, reprise de l'Ecriture à travers la tradition des Pères Grecs, lui sert à retrouver le caractère ontologique de la grâce sanctifiante, en laquelle s'enracinent les vertus, et la relation de notre spiritualité surnaturelle avec la personne du Saint-Esprit. On voit comment la ferme structure de la pensée scolastique vient compléter la riche pensée de la tradition patristique. Attentif à étudier surtout les dons créés, Scheeben a-t-il contesté ou négligé de considérer la présence de la grâce incréée dans le « consortium divinae naturae »? M. F.-J. pense que l'affirmation de la grâce incréée est perpétuellement sous-jacente, chez Scheeben, à la notion de surnature (p. 29; voir aussi son article dans la *N.R.Th.*, avril 1955, p. 339-348). Mais le mérite principal de Scheeben, en rapport cette fois avec la problématique de son temps, fut certainement d'avoir restauré l'idée d'une science de la foi et de l'avoir réalisée dans son œuvre : il répondait ainsi aux deux difficultés majeures de ses contemporains et établissait les bases d'un authentique humanisme surnaturel qui peut encore nous instruire aujourd'hui. — La traduction française de M. F.-J. a su éviter les difficultés du texte allemand, sans le trahir aucunement. Le traducteur a complété les notes de Scheeben et fait précéder les siennes d'un astérisque. Il nous a doublement facilité la lecture de l'œuvre par un sommaire placé en fin de volume, avant les tables, et par un résumé analytique inséré dans une introduction historique du plus haut intérêt pour situer l'œuvre de Scheeben.

J. Bouvy, S. J.

J. Brinktrine. — *Die Lehre von der Gnade*. Paderborn, Schöningh, 1957, 24 × 16 cm., 265 p. Prix : 16 marks.

Ce manuel principalement destiné aux étudiants en théologie reflète les mêmes qualités de clarté, de précision et de solidité qui avaient fait apprécier les volumes déjà parus du Cours de Dogmatique de M. Brinktrine. L'A. a repris le mode d'exposition traditionnel de la doctrine par proposition de « thèses » expliquées et défendues contre les adversaires par l'enseignement de l'Ecriture, du magistère, de la tradition et par les arguments des théologiens. Il a préféré traiter d'abord de la grâce actuelle, puis de la grâce habituelle. On lui saura gré d'avoir heureusement réduit la part si généreusement accordée par tant de manuels aux controverses d'école entre « thomistes et molinistes » et d'avoir vu, avec plusieurs théologiens récents, dans la filiation adoptive qu'établit en nous la grâce sanctifiante une relation spéciale au Père de Notre Seigneur Jésus-Christ (et pas seulement à la Trinité) et dans l'inhabitation du Saint-Esprit autre chose qu'une simple appropriation. On pourra peut-être regretter que deux pages seulement soient consacrées explicitement aux vertus théologales qui, sauf erreur, ne doivent pas être étudiées dans les autres volumes de ce Cours de Dogmatique.

J. Bouvy, S. J.

R. Guardini. — *Liberté, Grâce et destinée*. Paris, Edit. du Seuil, 1957, 19 × 14 cm., 250 p.

Le lecteur français connaît déjà, grâce aux traductions de Jeanne Ancelet-Hustache, plusieurs ouvrages de Guardini. Celui qu'elle nous présente ici est un des plus importants. Et il faut souligner la qualité d'un texte qui parvient, malgré d'inévitables aspérités, à restituer quelque chose des prestiges de l'original. — Ce livre permet d'apprécier très exactement la méthode du grand « moraliste » allemand. Les trois études dont il se compose forment un ensemble très unifié. Cherchant à lire le sens du phénomène de la liberté, on est amené à en situer le fondement dans un don gratuit. Et cette gratuité à son tour ne se com-

prend que dans sa réalisation au sein d'une destinée, dont l'homme finalement ne peut saisir la portée qu'en acceptant d'entrer à la suite du Christ dans le dialogue d'amour instauré, du fond même de la divinité, entre le Créateur et le monde. En tout ceci, la pensée de l'auteur ne procède nullement par déductions, mais par descriptions visant l'intelligence la plus complète des expériences humaines de la liberté, de la grâce et de la destinée. C'est en homme de « la fin des temps modernes » que Guardini s'interroge. Sa culture prestigieuse, son passé de grand éducateur, les crises qu'a traversées l'Allemagne impériale et nazie permettent à l'auteur d'apercevoir avec précision l'allure concrète et contemporaine des « phénomènes » qu'il étudie. Soulignons l'usage qu'il fait, pour caractériser la religiosité aberrante d'un monde menacé par le scientisme, de certains résultats de la psychologie jungienne et la valeur qu'il restitue au concept de « numineux ». Il est fatal cependant que la multiplicité des aspects nécessaires à saisir pour approcher vraiment des réalités aussi complexes ne permette guère à l'analyse de se maintenir à tout moment à une égale profondeur. Du moins ses suggestions restent-elles dans l'ensemble du plus haut intérêt. Un exemple de cette brièveté et de cette pénétration : les trois pages sur *la liberté dans la réalisation des valeurs* (p. 35-38) ou le paragraphe sur *l'humour* comme maîtrise de la destinée (p. 178). Retenons spécialement l'essai sur *la destinée dans la vie de Jésus*. Appliquant au Christ et à l'Evangile la dialectique décrite dans son ouvrage fondamental « Der Gegensatz » (1925), Guardini approche ici la Transcendance en découvrant concrètement l'insuffisance des catégories polairement contraires qui donnent d'habitude accès à une psychologie humaine (p. 182-197). C'est la plénitude même de la destinée de Jésus qui le situe par-delà tout destin dans la liberté de sa relation au Père. — Ce livre et l'œuvre de Guardini apportent-ils du neuf ? Mieux que cela : ils montrent l'actualité de l'éternel. Le philosophe et le théologien trouvent grand profit à pratiquer cette phénoménologie du christianisme. Ne souhaiteront-ils pas toutefois que l'auteur, en même temps qu'à l'Ecriture et à l'expérience humaine, s'attache à la richesse des affirmations proprement dogmatiques, où les Conciles ont exprimé l'expérience ecclésiale et la compréhension de l'Ecriture ? Mais ceci n'est peut-être qu'une exigence de « spécialistes ».

H. Declève, S. J.

H. Bouëssé, O.P. — *Le sacerdoce chrétien*. Coll. Textes et études théologiques. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1957, 20 × 13 cm., 220 p. Prix : 96 frs b.

L'élégance du style se joint en ces pages à la sûreté de la doctrine, nourrie de la plus pure tradition thomiste et augustinienne. L'auteur y brosse en sept chapitres un exposé de la doctrine chrétienne du sacerdoce. Après nous avoir situé, à la lumière de l'Epître aux Hébreux, le sacerdoce du Christ (Ch. I), l'auteur l'étudie dans ses premiers délinéaments sous la loi de la nature (Ch. II), dans ses esquisses sous la Loi ancienne (Ch. III), dans sa réalisation par l'Incarnation (Ch. IV), dans son prolongement par le sacerdoce ministériel des évêques (Ch. V) et des prêtres (Ch. VI) et enfin par le sacerdoce royal des fidèles (Ch. VII). Les professeurs de théologie seront particulièrement intéressés par les positions prises par l'auteur sur les questions actuellement controversées, telles la sacramentalité de l'épiscopat (épiscopat, presbytérat et diaconat sont sacramentels, mais seul le presbytérat confère le caractère), la raison pour laquelle de simples prêtres ont pu recevoir délégation pour en ordonner validement d'autres (le pouvoir d'ordonner se rattache au caractère sacerdotal et non à un caractère supérieur et proprement épiscopal), etc. On ne peut que regretter d'autant plus vivement que l'absence de toute table des matières et le rejet à la fin de l'ouvrage de toutes les notes rendent si difficile la consultation de ce beau livre.

L. Renwart, S. J.

Ph. Delhaye. — *Rencontre de Dieu et de l'homme. Foi, espérance, charité*. I. *Vertus théologales en général*. Paris-Tournai, Desclée et Cie, 1957, 19 × 14 cm., 164 p.

Ce petit livre du Chan. D. vulgarise, de façon alerte et simple, les données traditionnelles sur les vertus théologales. Mais il a soin de replacer les détails dans un plan d'ensemble plus vaste, qui ouvre toute la perspective religieuse au regard du lecteur cultivé. La rencontre de Dieu et de l'homme est saisie d'abord au plan des tendances profondes, et l'A. développe à ce sujet quelques idées sur les convenances de la nature et de la grâce. Puis on passe au plan psychologique des facultés, et il est montré comment la vie de grâce comble, chez l'homme, son désir de vérité et les besoins de son affectivité. Enfin on entre dans l'ordre des *habitus*, et l'A. résume à grands traits la synthèse théologique des vertus théologales, telle qu'elle s'élabora dans la tradition, avec sa mise au point dans la scolastique. Voulant garder le schéma un peu arbitraire du rapport grâce-nature, ce chapitre est divisé en deux parties : le don de Dieu (caractère de gratuité dans le fait que les vertus théologales sont infuses), l'aspect humain (caractère d'*habitus* permanent susceptible de progrès et de déclin). Mais cette division un peu trop rigide, qui court à travers tout le plan, laisse une impression de malaise, car le fondement « créé » et le perfectionnement des vertus sont aussi des dons divins. Cette remarque toutefois ne touche bien entendu que l'agencement un peu formel du plan. C'est peut-être un défaut de l'ouvrage de se poser dans une problématique trop durcie par souci d'un cadre rigoureux. Sa grande qualité est de revendiquer hautement la place des trois vertus dans la théologie morale. C. Dumont, S. J.

THEOLOGIE PROTESTANTE

R. H. Grützmacher. — *Textbuch zur deutschen systematischen Theologie und ihrer Geschichte vom 16. bis 20. Jahrhundert.* Band I. *1530-1934.* Coll. Quellenhandbuch der systematischen Theologie, 1. 4e édit. par G. G. Muras. Gutersloh, Bertelsmann, 1955, 23 × 15 cm., xx-372 p. Prix : 16 marks.

Cette quatrième édition du répertoire, désormais classique, de Grützmacher est due aux soins du Dr Muras de Zürich. Tout en gardant les ajoutes précieuses de la 3e édition (celle de Frör), elle suit néanmoins le plan de la seconde, (de 1923), encore composée par Grützmacher lui-même, en y apportant certains remaniements ou compléments indispensables, p. ex. aux aperçus sur Kierkegaard, W. Lutgert, O. Pieper, Heim, Wobbermin, H. Stephan, Troeltsch, R. Otto, A. Schweitzer, Seeberg (Dogmatique et Ethique) et Girgensohn.

L'éditeur n'a pas dépassé l'année 1934, comme pour l'édition précédente, bien qu'il cite et tienne compte des rééditions plus récentes d'ouvrages, déjà publiés antérieurement à cette date. La période qui suit cette année comporte des ouvrages de telle valeur et des auteurs si influents qu'on a préféré envisager un second tome, traitant des œuvres des maîtres de l'heure : K. Barth, E. Brunner, R. Bultmann, et d'autres théologiens aussi fameux.

Un excellent index permet une consultation rapide et aisée de ce répertoire qui nous donne une idée aussi précise que possible de l'évolution de la théologie protestante du 16e siècle à nos jours. G. Dejaifve, S. J.

B. Lohse. — *Ratio und Fides.* Eine Untersuchung über die Ratio in der Theologie Luthers. Coll. Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 8. Goettingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1958, 25 × 17 cm., 142 p.

C'est le sous-titre qui désigne l'intention vraiment poursuivie dans cette thèse. Il n'y est pas question d'étudier les rapports de la raison et de la foi, mais bien d'élucider chez Luther la notion de « ratio ». L'étude est conduite selon les meilleurs procédés traditionnels des monographies universitaires Au point de départ, une antinomie qui n'a pas, jusqu'à présent, été rigoureusement définie dans ses termes ni résolue dans son apparente contradiction : d'un côté la raison est

aveugle en ce qui concerne le domaine du salut, d'un autre côté elle est le don le plus éminent que Dieu fit à sa créature. Comment réduire à l'unité ces propositions contraires? L'A. procède d'abord analytiquement, par un repérage des explicitations luthériennes sur la raison, dans les œuvres écrites durant les années 1509-1518 (notes sur Augustin et le Lombard, leçons sur les Psaumes et sur S. Paul). A partir de cette dernière date, l'intuition fondamentale est acquise et Luther ne changera plus de point de vue. On peut dès lors reprendre en synthèse toute son anthropologie et exposer systématiquement le rôle de la raison; c'est ce que fait la seconde partie du travail, en étudiant la valeur de la raison humaine successivement dans l'état d'innocence, après la chute, dans la voie du salut. Il faut reconnaître à l'A. un double mérite. Il a parfaitement disposé son plan et très objectivement présenté la pensée luthérienne; il a bien saisi en outre ce qui fait le fond de la philosophie de Luther et est sous-jacent à son attitude vis-à-vis de la raison : refus des « natures » pensées dans les termes thomistes et considération de la raison sous l'angle « existentiel » (p. 42) : « Raison et volonté ne sont plus deux puissances que le péché ne fait que diminuer. C'est bien davantage la totalité de l'homme qui est en question ». Par ailleurs il n'entrait pas dans l'intention de l'A. de faire le rapport entre cette position et les préfigurations qu'on en trouve dans certains scolastiques antérieurs de tendance nominaliste. C. Dumont, S. J.

Johann Georg Hamanns Hauptschriften erklärt. Hrsg. von F. Blanke und L. Schreiner. Band 1. *Die Hamann-Forschung. Einführung* v. Fr. Blanke. *Geschichte der Deutungen* v. K. Gründer. *Bibliographie* v. L. Schreiner. Band 7 : *Golgatha und Scheblimini* v. L. Schreiner. Gütersloh, Bertelsmann, 1956, 23 × 15 cm., 184 et 176 p. Prix : 23 et 22 marks.

Fr. Blanke. — *Hamann-Studien.* Coll. Studien zur Dogmengeschichte und systematischen Theologie, Band 10. Zurich, Zwingli-Verlag, 1956, 22 × 15 cm., 127 p. Prix : 14 frs.

Comme le feu, « allicit atque terret », disait de Hamann Kierkegaard. Le douanier de Königsberg, qu'un de ses amis appela « le Mage du Nord », parce qu'au siècle des lumières il tint les yeux inébranlablement fixés sur l'étoile de Bethléem, occupe une place importante dans le mouvement des idées philosophiques, littéraires et surtout religieuses du XVIII[e] siècle (1730-1788). Ami de Kant, qu'il combattit pourtant avec violence, maître de Herder, précurseur de Schleiermacher, il fut en relations épistolaires avec les grands esprits de son temps, comme Goethe et Jacobi, et fut un de ceux qui amenèrent le réveil religieux du XIX[e] siècle. Face au rationalisme de son temps et même à l'encontre d'un protestantisme qui s'oriente déjà vers les positions libérales, il représente l'esprit le plus authentique de la primitive Réforme luthérienne.

Son œuvre disparate, gerbe d'étincelles plus que système méthodiquement construit, n'est pas très connue dans les pays de langues romanes; elle fut même un temps négligée en Allemagne. Cela vient de ce qu'elle est intimement liée à l'actualité, écrite dans un style farci de jeux de mots, parfois délibérément obscur (jusque dans le choix des titres) pour dépister la censure prussienne ou inquiéter le lecteur et provoquer en lui une réaction salutaire contre les clartés illusoires et mensongères de l'Aufklärung. Un groupe de chercheurs allemands, qui s'étaient déjà signalés par leur connaissance de la pensée de Hamann, a entrepris de recueillir ses œuvres les plus significatives et de les rendre accessibles au public par des commentaires appropriés. Le premier des huit volumes prévus sert d'introduction à la série. Il comprend, due à la plume de K. Gründer, une longue étude historique des jugements portés sur Hamann de Goethe à Nadler, des interprétations de sa pensée et de l'influence littéraire, philosophique et théologique de son œuvre. Une bibliographie complète des éditions, articles, recensions et notices pouvant intéresser les recherches hamanniennes a été dressée par L. Schreiner.

En 1783, Mendelsohn prétendait dans *Jerusalem oder die religiöse Macht und Judentum* ne voir dans le judaïsme qu'une religion naturelle fondée sur la raison. L'année suivante, Hamann lui répond par *Golgatha und Scheblimini. Von einem Prediger in der Wüsten,* que reproduit le vol. VII de cette série. Dans cette œuvre étrange dont le titre intriguait les contemporains et que Lavater avouait ne pas avoir encore bien comprise à la troisième lecture, Hamann apporte dans sa réfutation du déisme et de ce que son luthéranisme lui a fait voir dans la « Papauté » catholique les thèmes principaux de sa pensée théologique : la Révélation liée à la temporalité du langage, l'historicité de la rédemption opérée dans la communauté humaine, le concept « théonomique » de droit naturel et la foi comme réponse à une interpellation personnelle. Ces thèmes sont assumés dans une synthèse christologique axée sur la kénose du Christ (*Golgatha*) et son exaltation (*Scheblimini* est l'hébreu du ps. 110 (1909), 1 : sede a dextris meis) dans l'esprit toujours actuel et vivifiant de la vraie religion luthérienne. Les éditeurs ont repris intégralement le texte de l'édition critique des œuvres complètes de Hamann, récemment (1949-1953) publiée par J. Nadler. L. Schreiner remplit les deux tiers de chaque page d'annotations philologiques et historiques précieuses à l'intelligence de l'œuvre et d'un commentaire suivi qui en dégage le sens. On lui doit aussi une bonne introduction qui retrace la genèse de cet écrit et nous en montre l'influence.

Presqu'en même temps qu'apparaissaient les premiers volumes de ce Commentaire, F. Blanke faisait paraître à Zürich un recueil de six études antérieures, sans modifications importantes. Ouvrage sérieux qui est aussi l'hommage d'un admirateur et peut servir d'introduction générale à l'œuvre du « Mage ». On y lira une confrontation de la pensée de H. avec celle de Luther, de Kant et de Lessing, une étude sur sa jeunesse et enfin sur ses relations avec l'étrange (et catholique) Princesse Gallitzin. On notera surtout l'étude consacrée à la théologie du langage. « Sans langage, pas de pensée, sans pensée pas de religion, écrivait H., et sans ces trois fonctions essentielles de notre nature, pas d'esprit ni de lien dans la société ». Sa conception de l'homme étroitement corps et âme (Geistleiblichkeit) lui sert à réfuter l'idéalisme kantien au nom de l'intime union de la vision et du concept dans l'expérience intérieure concrète (cfr la « Métacritique du purisme de la raison »), comme elle lui sert à affirmer contre Lessing la « mystérieuse unité » de l'histoire et de la vérité. Le langage dont Dieu a usé pour se révéler à l'homme par des paroles et par des gestes présente les mêmes conditions de contingence et d'historicité propres au langage humain. Au lieu de lui préférer les artifices d'une rationalisation du message qui en évacue la substance, il faut voir dans l'Ecriture non pas une dégradation de la Parole, mais le signe de la condescendance divine qui culmine et s'achève dans l'*exinanitio* de la Croix.

On voit de quelle importance peut être l'étude de ce précurseur pour l'intelligence des courants les plus sincères du protestantisme contemporain.

J. Bouvy, S. J.

K. Barth. — *Dogmatique.* Volume 2 : *La doctrine de Dieu.* Tome I, Deuxième partie et Tome II, Première partie. 2 vols, Genève, Labor et Fides, 1957-1958, 25 × 18 cm., IV-454 et X-518 p.

On a déjà donné dans cette revue (t. 79, 1957, p. 318) quelques renseignements sur cette vaste entreprise de traduction. Elle se poursuit, ici, par la publication de la *seconde partie* du premier tome du second volume, division qui ne correspond plus aux divisions de l'original allemand et qui, par là même, risque d'égarer cruellement les lecteurs (pour les aider, signalons que nous sont offerts, dans ce demi-tome, les par. 28-31 de la *Kirchliche Dogmatik*). Un seul chapitre : la réalité de Dieu; Barth entend par là ce que les manuels catholiques rangent sous le titre : essence de Dieu. Cette partie de la théologie barthienne est restée, jusqu'à présent, une terre à peu près inconnue. C'est à peine si ses lecteurs, pourtant courageux, Hans Urs von Balthasar, Bouillard et les autres l'ont rapidement survolée. Il faudra bien qu'on y vienne un jour. L'être de Dieu, nous dit-on, s'exprime au mieux par l'amour et la liberté (la liberté entendue

au sens d'aséité, p. 50) : « l'essence de Dieu consiste à être celui qui aime dans la liberté » (p. 69). Mais cette essence se déploie en une multitude d'attributs — Barth préfère dire de perfections — singuliers et distincts; on les étudie d'abord abstraitement et dans leur notion commune, et posant là la question de savoir s'il est possible de reconnaître, dans l'essence divine, une multiplicité réelle, compatible avec la simplicité, on déclare insuffisante la doctrine thomiste de la distinction de raison « cum fundamento in re », dans laquelle on voit un « semi-nominalisme » infidèle à la révélation. On passe ensuite à l'étude concrète de chacune des perfections; celles de l'amour divin : grâce et sainteté, miséricorde et justice, patience et sagesse; et celles de la liberté divine : unité et ubiquité de Dieu; constance et toute-puissance; éternité et gloire. Chemin faisant, il arrive à Barth de s'expliquer avec la théologie catholique. Mais les sources récentes où il puise sa connaissance de celle-ci ne sont guère que deux ou trois bons manuels : Diekamp, Bartmann, Pohle. N'est-ce pas s'exposer à des simplifications et à des contresens très semblables à ceux qu'il a commis dans son étude sur la justification au concile de Trente et que Küng a dénoncés récemment? Quant à la traduction française, il n'est pas question d'en contester les immenses mérites. Mais, ici et là, on l'eût souhaitée plus fidèle. Quelques exemples : elle écrit : « (Dieu) est riche, multiple, singulier, divers en lui-même et n'a pas besoin d'emprunter ces caractères pour entrer en relation avec la plénitude éclatante de l'univers » (p. 81). Il eût fallu : Dieu est... divers en lui-même et il ne commence pas à se donner cette diversité dans l'acte par lequel il entre en relation avec la plénitude éclatante de l'univers. Le mot « beziehungsweise » est régulièrement traduit : respectivement; mais seule la traduction « ou plutôt », donne un sens acceptable. « Le Dieu unique » au lieu de « le Dieu un », c'est-à-dire simple, non-composé (p. 83). « Acte pur sans virtualité », au lieu de : « Acte pur, sans potentialité, sans puissance » (p. 81). Contresens plus grave : « Dieu sait, selon cette théorie (de la science moyenne) ce que sa libre créature fera librement lorsqu'elle se trouve placée dans telle circonstance » (p. 323); il s'agit là de la connaissance divine du futurible, du futur conditionnel, indépendante de tout décret; mais tout bachelier en théologie sait bien que, dans la querelle *de auxiliis,* le futurible désigne non pas ce que la libre créature fera, mais ce qu'elle *ferait* si... »; le « fera » enlève tout son sens au problème. Barth aurait-il commis cette erreur? Nullement. Il écrit : « Was das freie Geschöpf... *tun würde* », ce que la libre créature ferait » (cfr *Dogmatik* II, 1, p. 640). D'une manière générale, il semblerait qu'à la différence de Barth, le traducteur n'est pas bien informé du sens précis de l'ancienne terminologie scolastique; d'où ces défaillances.

La traduction du second tome du deuxième volume (*Dogmatik,* II, 2) est, elle aussi, en voie de publication. Sa première partie (par. 32-35), qui vient de paraître, nous offre la théologie barthienne de la prédestination : élection de Jésus-Christ, élection de la communauté, élection de l'individu. De cette partie, on a dit, avec raison, qu'elle était la plus soignée de toute la Dogmatique, celle en tout cas que Barth a écrite avec le plus d'amour et à laquelle il attache le plus de prix. « La doctrine biblique de l'élection constitue en effet à ses yeux la clé de tous les mystères de l'œuvre divine, non seulement ceux de la réconciliation et de la rédemption finale, mais aussi celui de la création. Attestant que la grâce est au principe de toutes les œuvres de Dieu, elle constitue l'arrière-plan (*Hintergrund*) nécessaire de tous les autres énoncés concernant ce qui arrive entre Dieu et l'homme » (H. Bouillard, *Karl Barth, Parole de Dieu et existence humaine,* Paris, 1957, t. I, p. 125). Il est incontestable que Barth y renouvelle le problème de la prédestination, en substituant, bibliquement d'ailleurs, à la notion d'un décret caché (que l'on songe surtout à Calvin) celle du mystère révélé en Jésus-Christ. Mais il semble qu'aux yeux de Barth, tous les hommes soient élus en Jésus-Christ indépendamment de leur existence chrétienne et que la foi se borne à connaître l'élection universelle; dès lors, on ne voit pas comment le salut final de tous n'est pas assuré d'avance, quelle que soit l'attitude personnelle de chacun. Et par là, se trahit, ici comme ailleurs, la grande faiblesse générale de la théologie barthienne, qui consiste dans le peu de consistance et de prix qu'elle reconnaît à l'humain.

L. Malevez, S. J.

E. Thurneysen et K. Barth. — *Méditations pour le temps de Noël et pour le temps de Pâques*. Genève, Labor et Fides, 1956, 19 × 13 cm., 136 p.

L'inspiration commune de ces quelque trente méditations est assez bien rendue par ces lignes de Barth : « Toutes nos pensées et conceptions sont en proie à la contradiction ; nul n'est jamais en paix avec lui-même, nous sommes dans un monde sans vérité et sans repos. Mais Christ est ressuscité. Et ceci n'est pas une vue de notre esprit. C'est le regard favorable de Dieu. A travers tout ce que nous tenons pour bien ou mal, vrai ou faux, possible ou impossible, Dieu s'est frayé son chemin ». La grande faiblesse générale de la théologie barthienne, même en ses plus récentes expressions, réside dans le peu de consistance qu'elle reconnaît à l'humain. On l'a reconnue dans les quelques lignes que nous venons de citer, et on la retrouvera tout au long de ces pages. Mais cette réserve faite, sachons rendre hommage au sens aigu de la grandeur de Dieu, de la souveraineté de sa grâce, de sa bonté qui nous enveloppe, comme aussi à l'accent profondément humain qu'il a réussi à donner à son expression. Nous trouvons ici ce que nous n'hésiterons pas à appeler le témoignage d'une piété et d'une spiritualité réformée ; ces deux mots déplairaient sûrement aux auteurs, toujours pour le même motif qu'ils risquent, à leurs yeux, d'exalter les valeurs religieuses de l'homme, au détriment de la gloire de Dieu. Que conclure de là sinon que leur théologie vécue inflige un heureux démenti à leur théologie formulée et thématisée? L. Malevez, S. J.

R. Bultmann. — *Geschichte und Eschatologie*. Tubingue, J. C. B. Mohr, 1958, 22 × 15 cm., VIII-188 p. Prix : 9 marks broché ; 12,50 marks relié.

— *Histoire et eschatologie*. Coll. Bibliothèque théologique. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1959, 24 × 16 cm., 133 p. Prix : 7,50 frs.

L'intérêt de Bultmann pour les problèmes d'herméneutique et d'interprétation de l'histoire remonte à un passé déjà ancien ; les deux volumes de *Glauben und Verstehen* (1933 et 1952) avaient recueilli divers articles, primitivement dispersés ; ici, l'auteur présente un essai d'ensemble plus fortement organisé ; l'occasion lui en fut donnée par l'invitation des « *Gifford Lectures* » à Edimbourg en 1955 ; ces conférences ont paru en anglais en 1957 sous le titre *History and Eschatology* ; on les reproduit en allemand, non sans y introduire des modifications quelque peu notables. Une importante partie de l'ouvrage expose et apprécie l'intelligence de l'histoire, telle qu'on la trouve chez des critiques et philosophes, Spengler, Toynbee, Dilthey, Croce, Jaspers, Butterfield et Collingwood ; particulièrement notable l'attention donnée au livre de H. Marrou, *De la connaissance de l'histoire*. C'est en dialoguant, en quelque sorte, avec ces auteurs que Bultmann propose ses propres points de vue. Le sens de l'histoire, estime-t-il, ne pourrait s'éclairer qu'au terme de l'histoire. Allons-nous en conclure qu'en attendant, l'histoire nous demeure indéchiffrable? Ici, intervient le paradoxe de la foi chrétienne : elle proclame que le terme de l'histoire est déjà là ; l'événement eschatologique s'effectue à l'intérieur même de l'histoire, il s'ouvre avec Jésus-Christ, il se poursuit après lui, non pas cependant sous la forme d'un développement ou d'une sorte d'évolution organique ; bien plutôt, est-il réitéré à chaque instant dans la prédication chrétienne et dans l'adhésion de la foi. C'est ainsi que le chrétien trouve, dans sa foi, le sens de l'histoire. On reconnaît là, à peine varié, le thème majeur de la théologie bultmannienne.

La traduction française, faite d'après l'original anglais, a tenu compte des additions introduites dans le texte allemand ; elle semble très fidèle ; mais il est à regretter qu'on n'ait pas reproduit l'index onomastique. L. Malevez, S. J.

R. Bultmann. — *Marburger Predigten*. Tubingue, J. C. B. Mohr.

1956, 22 × 16 cm., VIII-226 p. Prix : broché 6,80 marks ; relié 9,80 marks.

Recueil de vingt-trois sermons prononcés entre les années 1937 et 1950, années tragiques dont les grandes détresses spirituelles sont évoquées ici. Ils prennent la forme d'un commentaire à de larges extraits de l'Ecriture ; même au temple, Bultmann demeure exégète. Leur intérêt tient au fait qu'ils nous offrent une transposition pastorale de la théologie de Bultmann, dont ils nous montrent mieux, par là même, la signification concrète. En somme, c'est toujours le même thème qu'ils développent : la Parole de Dieu, déclarée en Jésus-Christ, reproduite à présent dans la prédication, est seule à nous libérer du péché ; nous ne rencontrons pas Dieu dans la nature ou dans notre cœur ; c'est dans la foi que nous l'accueillons, dans une foi qui est une réponse à un message transcendant, venu d'un monde qui n'est précisément pas le monde de l'homme. Au surplus, après comme avant l'événement de Dieu dans l'histoire, ce monde de l'homme n'est pas visiblement transformé ni n'est devenu meilleur ; mais cela même préserve le message de toute falsification mythologique et lui conserve sa transcendance. On reconnaît là l'exigence de « pureté » si caractéristique de la théologie bultmannienne, mais on en retrouve aussi tout à la fois les excès et les insuffisances. L. Malevez, S. J.

G. MIEGGE. — *L'évangile et le mythe dans la pensée de Rudolf Bultmann.* Coll. Bibliothèque Théologique. Paris-Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1958, 23 × 16 cm., 130 p. Prix : 7,50 frs s.

Cet ouvrage, publié d'abord en italien en 1956, a pour auteur un professeur d'exégèse à la Faculté de théologie protestante de Rome. Il est construit autour de l'idée bultmannienne de la démythisation du Nouveau Testament, dont l'introduction nous expose la signification et la portée. Mais pour la mieux éclairer, il y a lieu, nous dit-on, d'étudier sur de nombreux exemples « de quelle façon Bultmann accomplit sa réinterprétation du Nouveau Testament, non seulement dans ses grandes lignes, mais dans le détail concret » (p. 23). Ainsi se justifie un premier chapitre sur Bultmann exégète, dans lequel, comme il se devait, il est fait appel avant tout à la *Theologie des Neuen Testaments*. Chemin faisant, on remarque que la critique de la gnose va de pair, chez Bultmann exégète, avec une tentative de traduire le message apostolique dans les termes d'une philosophie existentielle. D'où s'ouvre naturellement un second chapitre : en quoi la théologie de Bultmann reste-t-elle une théologie, c'est-à-dire continue-t-elle à se distinguer d'un existentialisme philosophique, avec lequel elle offre, à première vue, bien des traits de ressemblance. Mais cet examen a ramené à l'avant-plan le problème de la nature et de la valeur du mythe, et de la place qu'il occupe dans la pensée de Bultmann : dernier chapitre, suivi d'une conclusion sur la fonction du Christ dans la théologie de Bultmann. Tout cela compose un ensemble solide, qu'on ne peut que recommander comme ouvrage d'introduction à la doctrine bultmannienne. On souscrira en particulier à l'interprétation, ici donnée, du rôle que Bultmann reconnaît au Christ dans l'événement du salut : c'est bien dans le Christ, et non pas seulement, comme l'ont voulu bien des interprètes, dans la foi vivante de la communauté que l'événement eschatologique s'est accompli et que l'Eglise a rencontré la parole de Dieu. Mais, par ailleurs, l'auteur ne manque pas d'exprimer fortement, et avec combien de raison, le regret de voir Bultmann évacuer à peu près complètement le mystère de l'être et de la personne du Christ. L'acte de Dieu en Christ, dès qu'il est affirmé par la foi, doit occuper la première place dans la pensée, dans la vie, dans la méditation émerveillée et ravie du chrétien ; et avec la personne du Christ, s'ordonnent à nos yeux les amples perspectives de la création, de la rédemption, de l'histoire chrétienne, des finalités individuelles et collectives d'une vocation chrétienne dans le monde (p. 115). Le moins qu'on doive dire, c'est que tout cela n'est presque plus suggéré par la théologie de Bultmann. Notons pourtant, pour finir, que la critique adressée par l'auteur à Bultmann ne va pas aussi loin que la critique des théologiens catholiques. L. Malevez, S. J.

Pasteur P. Fath. — *Du catholicisme romain au christianisme évangélique*. Réponse au R. P. L. Bouyer. Paris, Berger-Levrault, 1957, 23 × 14 cm., VIII-264 p.

La Revue a rendu compte de l'ouvrage du R. P. Bouyer, *Du Protestantisme à l'Eglise* (*N.R.Th.*, 1955, p. 1106), avec lequel on polémique ici. Selon le R. P. Bouyer, la conversion d'un protestant à l'Eglise catholique ne signifie pas, pour lui, un refus de la substance positivement chrétienne du mouvement spirituel protestant, mais le moyen même de faire donner à cette substance tous ses fruits. Les grands principes positifs de la Réforme, le salut gratuit, la souveraineté de Dieu, la justification par la foi, l'autorité souveraine des Ecritures sont des données fondamentales de la doctrine chrétienne, intégralement présentes à la tradition catholique. Mais dès lors, pourquoi l'Eglise a-t-elle expulsé de son sein les Réformateurs? C'est que, en vertu d'une mystérieuse fatalité, les principes positifs se sont trouvés entraînés dans le protestantisme à revêtir un aspect négatif, en raison de quoi l'Eglise fut obligée de rejeter la Réforme en dépit de ces principes mêmes. On peut toutefois assigner une cause historique à la négativité de la Réforme : le R. P. Bouyer estime que les éléments négatifs sont dus à l'influence exercée sur Luther par le nominalisme d'Occam. Le présent ouvrage entend réfuter cette thèse du P. Bouyer, réfutation dont on espère qu'elle prendra un surcroît de force du fait que son auteur, prêtre catholique passé à l'Eglise réformée de France, connaît bien la théologie romaine, pour l'avoir apprise au Grand Séminaire du diocèse de Paris. La réponse s'articule aux distinctions mêmes du P. Bouyer. Tout d'abord, les principes positifs de la Réforme ne sont nullement valorisés, nous dit-on, à l'intérieur du catholicisme; ils « n'ont jamais été acceptés par l'Eglise catholique avec le sens que leur donnaient les Réformateurs » (p. 123); et quant aux soi-disant « principes négatifs », ils ne sont tels que par rapport à la dogmatique catholique dont ils rejettent effectivement un certain nombre d'affirmations (p. 168); mais considérés en soi et absolument, ils sont bel et bien l'expression éminemment positive du message évangélique dans sa pureté : la thèse luthérienne de la justification forensique, par exemple, énonce le rattachement du salut à Dieu seul; elle exclut, sans doute, le synergisme, mais nullement l'idée d'une vie chrétienne, d'une certaine régénération intérieure, ni même « des œuvres de reconnaissance », fruit de la justification (p. 172). Douloureuse division des chrétiens. Il ne peut être question, ici, de rouvrir le débat. Bornons-nous à deux remarques : Dans la lettre qu'il a écrite en préface au livre récent de H. Küng (cfr *N.R.Th.*, 1958, p. 312), Barth reconnaît, non sans étonnement, que l'interprétation donnée par Küng aux textes tridentins sur la justification correspond substantiellement à ce que Barth considère comme l'authentique pensée protestante sur le même sujet. On a pu faire justement quelques réserves sur la thèse de Küng, mais aucun théologien catholique ne l'accusera, croyons-nous, de la moindre infidélité à l'égard du décret tridentin. Dès lors, n'y a-t-il pas là une confirmation de la thèse du R. P. Bouyer sur ce qu'il appelle « les principes positifs » de la Réforme? En somme l'aveu de Barth revient à reconnaître que les principes positifs du salut gratuit et de la justification par la foi sont, de fait, pleinement valorisés, comme l'entend le P. Bouyer, dans la théologie catholique. Notre seconde remarque porte sur la critique adressée par M. Fath à la thèse du P. Bouyer sur les « principes négatifs ». Cette critique rencontre la question des rapports de la doctrine à la foi. Selon M. Fath, fervent adhérent du « libéralisme » de A.-N. Bertrand, l'expérience de la foi doit sans doute s'exprimer en une doctrine, se thématiser en des formules, mais celles-ci n'acquièrent jamais d'autorité normative (pp. 207, 211); si nous voyons bien, seule l'Ecriture constitue, aux yeux de M. Fath, la norme légitime de la pensée du chrétien. Mais nous ne voyons pas qu'il rencontre, le moins du monde, l'objection qui vient pourtant spontanément à l'esprit : l'Ecriture ne peut « normer » qu'à condition d'être comprise et interprétée; et qui donc l'interprétera, sinon l'Eglise assistée de l'Esprit?

L. Malevez, S. J.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Eglise

Mgr P. C. Van Lierde. — *Achter de Bronzen Poort.* Het centraal bestuur van Christus' Kerk. Hasselt, Heideland, 1954, 25 × 18 cm., 216 p. Prix : 175 frs. — *Derrière les portes vaticanes.* Le gouvernement central de l'Eglise. Coll. Sélection. Paris, Mame, 1957, 20 × 13 cm., 272 p., 16 photos. Prix : 995 frs. — Son Excellence Mgr Van Lierde, sacriste de S.S. Pie XII et Vicaire Général du Pape pour la Cité du Vatican, donne dans cet ouvrage une vue riche et pénétrante du gouvernement central de l'Eglise. Riche, car elle fait appel à l'ecclésiologie, aussi bien qu'au droit canon et à l'histoire, sans recourir cependant à un appareil proprement didactique. Riche encore, parce que ces pages donnent une description très complète, vivante et actuelle des divers organes de la Curie. Vue pénétrante aussi, l'Eglise y apparaissant très étroitement unie à son Chef le Christ. En fait, c'est la mission *religieuse* du gouvernement central qui en éclaire tous les gestes. Même si cette Eglise est servie par des hommes, qui ont nécessairement leurs limites ou leurs imperfections, elle est l'Unique dépositaire de la Vérité et de l'Amour surnaturel. — E. B.

H.-P. de Lagneau. — *Apostolat des premiers chrétiens.* Coll. Eglise d'hier et d'aujourd'hui. Paris, Edit. Ouvrières, 1957, 19 × 14 cm., 120 p. Prix : 330 frs. — Dans la langue des premiers temps de l'Eglise, la « vie apostolique », c'est « la vie harmonieuse que menaient les fidèles au temps des Apôtres » (Origène). Sens à remettre en vigueur aujourd'hui : le centre de l'apostolat chrétien, c'est une Eglise, une communauté, qui a résolu les problèmes humains, et surtout la question sociale. Un tel message n'apparaît pleinement aujourd'hui que dans les « états de perfection ». Mais tous les fidèles restent héritiers du même esprit. Leur apostolat sera efficace dans la mesure où il sera basé sur une vraie « vie apostolique » à l'imitation des Douze, animée par la prière et la charité agissante, n'hésitant pas à témoigner de la vérité, fidèlement unie autour de l'autel à la conduite de l'Eglise. Les données patristiques de ce petit livre, appuyées sur de nombreuses citations, sont confrontées ensuite avec les directives évangéliques. Enfin un florilège de textes patristiques à méditer achève ce petit traité, très actuel et très bienfaisant, de la « vie apostolique » aux premiers temps. — R. C.

J. Laures, S. J. — *Geschichte der katholischen Kirche in Japan.* Kaldenkirchen, Steyler Verlag, 1956, 20 × 13 cm., 196 p. Prix : 6,80 marks. — Ce livre reproduit l'original anglais qui fut recensé en cette Revue (1955, p. 1018). On lui décernera les mêmes louanges. Et il rendra les mêmes services, cette fois en pays germaniques. — J. M.

A. Roche. — *Sur les traces de l'Evangile.* Histoire missionnaire de l'Eglise de la Pentecôte à nos jours. Mulhouse, Salvator ; Paris-Tournai, Casterman, 1957, 19 × 15 cm., 232 p. Prix : 87 frs belges. — L'auteur signale, dès le début, avec une franchise que tous n'ont pas, que son volume est de seconde main. Mais il faut noter qu'il a utilisé les sources et les grands ouvrages avec beaucoup de discernement et d'équilibre. Il a su, par ailleurs, en son exposé, joindre aux précisions chronologiques et statistiques, toujours menacées de sécheresse, le trait vivant et l'histoire significative. Volume bien fait pour les grands jeunes gens et les chrétiens en général. — J. M.

Spiritualité

J. Polit, S. J. — *Chrétiens, tous missionnaires.* Toulouse, Apostolat de la Prière, 1958, 19 × 12 cm., 182 p. Prix : 390 frs. — Le titre de ce livre est amphibologique ; il emploie le mot missionnaire non dans son sens traditionnel, mais pour signifier : apôtres (laïcs) en tous pays. Cette précision donnée, ajoutons que le volume est sérieux, documenté, enthousiaste. Ses méditations courtes et

pleines pourront aider bien des chrétiens à rester, ou à devenir, vraiment zélés, par la prière sur les textes évangéliques et pontificaux. — J. M.

Mgr L. Soubigou. — *La Croix au cœur de notre vie.* Méditations sur les XIV stations du chemin de la Croix. Paris, Lethielleux, 1957, 16 × 12 cm., 30 p. Prix : 100 frs. — L'auteur reproduit les considérations qu'il a proposées dans deux chemins de la croix, le premier à Syracuse, le second à Rio-de-Janeiro, et sans doute les pensées qui se sont présentées à lui quand il a fait pour son compte personnel cet exercice de piété. C'est vraiment le chemin de la croix au cœur de notre vie. — E. D.

Mgr F. J. Sheen. — *Le chemin de la croix.* Mulhouse, Salvator ; Paris-Tournai, Casterman, 1958, 19 × 12 cm., 44 p. Prix : 24 frs b. — La préface indique quelles sont les indulgences attachées au chemin de la croix et à quelles conditions on peut les gagner. Le texte du chemin de la croix ici présenté est une suite de tableaux ; mais dans ces tableaux, il y a de la pensée, par exemple à la onzième station, quand il s'agit de l'auditoire qui se presse aux pieds du Maître. — E. D.

Mgr F. J. Sheen. — *Du haut de la croix.* Mulhouse, Salvator ; Tournai-Paris, Casterman, 1958, 19 × 14 cm., 296 p. Prix : 114 frs b. — Le présent ouvrage contient la traduction française de cinq brochures américaines. Ainsi nous avons trois séries de méditations sur les sept paroles de Notre-Seigneur en croix. La première se tient plus près du texte de l'Evangile, la seconde et la troisième s'en inspirent pour mettre en garde contre des défauts propres à notre époque. Les méditations des deux autres brochures portent sur les sept paroles de Jésus et de Marie, et sur les personnages de la Passion. L'orateur montre bien toute l'actualité du message évangélique. — E. D.

M. Tremeau, O.P. — *Le rosaire.* Sa richesse doctrinale et spirituelle. Langres, Ami du Clergé, 1958, 18 × 11 cm., 64 p. Prix : 100 frs. — Le Rosaire est une prière privilégiée, une école d'oraison, une école de formation morale : ce sont les trois premières parties du livre. Viennent ensuite quelques conseils ou suggestions, qui permettront au fidèle de « vivre son rosaire ». On est toujours fort exposé à le réciter d'une manière machinale. Les réflexions de l'auteur aideront à en retrouver la signification et à en subir l'heureuse influence. — E. D.

E. Schneider. — *Cellules et couvents bénédictins.* Paris, P. Amiot, 1958, 21 × 14 cm., 232 p. — Comme un des volumes précédents de l'auteur, celui-ci pourrait s'intituler « Heures bénédictines ». C'est toute la journée des moines, depuis les matines jusqu'à complies, en passant par la salle du chapitre, le réfectoire, la bibliothèque, l'école d'art, la manécanterie — sur laquelle on nous donne des détails bien intéressants. C'est toute la vie bénédictine. Nous avons ensuite d'autres monastères en France, en Allemagne, en Italie. Le livre est d'une piété fervente. Sans lui donner la forme d'une démonstration, l'auteur fait appel à l'harmonie foncière qui unit tous les Ordres religieux : il recourt à l'enseignement de saint Thomas, il salue en passant l'humilité franciscaine, et si les Bénédictins doivent être animés d'une « âme commune », c'est *ad maiorem Dei gloriam.* L'illustration et toute la présentation sont fort belles. — E. D.

Prédication

S. Exc. Mgr Blanchet. — *Fils de l'Homme, Fils de Dieu.* Conférences de Notre-Dame de Paris. Paris, Spes, 1957, 18 × 12 cm., 214 p. Prix : 450 frs. — Aux problèmes posés par l'existence historique de l'homme : le sort de la civilisation, la condition humaine, la conception de l'univers, le sens de la souffrance et de la mort, il n'est et il ne peut y avoir qu'une réponse : Jésus-Christ. Dieu a vécu une situation humaine concrète avec tant de plénitude et de profondeur que son enseignement et son œuvre ont acquis une portée et une efficacité universelles. Mgr Blanchet excelle à présenter le message toujours actuel du Christ et à le démarquer par rapport à toute conception paien-

ne de l'existence. Il fait revivre, dans une langue fidèle à la simplicité de l'Evangile, le visage de Celui qui est pour tous les hommes d'aujourd'hui comme d'autrefois, l'unique Voie, la Vérité et la Vie. — J. B.

G. Salet, S. J. — *Plus près de Dieu.* Brèves réflexions pour les fêtes et les dimanches. II. Paris, Lethielleux, 1957, 19 × 12 cm., 160 p. Prix : 510 frs. — Les lecteurs qui ont eu l'occasion d'apprécier, en d'autres ouvrages, la pensée théologique simple et ferme du P. Salet seront heureux d'accueillir ce petit volume qui complète la série de sermons pour les dimanches et les fêtes commencée dans le premier tome paru en 1954. Renoncer à tout dire, c'est une des premières lois de la prédication. Des textes liturgiques, surtout de l'évangile du jour, le P. Salet dégage une idée ; mais par des applications très concrètes, des comparaisons appropriées, des interrogations incisives, il en montre l'importance pour l'existence chrétienne contemporaine. Ces « réflexions » feront sortir notre prédication dominicale de la banalité où elle risque trop souvent de s'enliser. — J. B.

M.-H. Lelong, O.P. — *La bonne nouvelle aux pauvres.* Coll. Homélies et catéchèses. Paris, Edit. du Cerf, 1958, 19 × 12 cm., 256 p. — Les pauvres dont il est ici question sont tous ceux qui, libérés des biens de ce monde et de ses préjugés, sont disponibles pour accueillir la parole de Dieu. A leur usage, l'auteur commente en vingt-six sermons les évangiles d'un certain nombre de dimanches et de fêtes de l'année. Il parle avec simplicité, bonhomie, rondeur même, mais rondeur qui ne se départit pas du bon ton. Ses lecteurs savent qu'il a beaucoup voyagé : les traits auxquels il fait appel sont situés dans toutes les parties du monde. Son livre est bienfaisant pour tous les chrétiens. Nous ajouterons qu'aux prédicateurs, il donne un bel exemple de prédication vraiment directe. — E. D.

P. Sanson, Orat. — *Naître, vivre et mourir.* Coll. Bibliothèque Ecclesia, 45. Paris, A. Fayard, 1958, 19 × 14 cm., 186 p. Prix : 500 frs. — Le livre commence par une série de témoignages sur le P. Sanson (1885-1955). Trois sont particulièrement importants : le P. Carré, O.P., nous dit quelle fut la sollicitude du P. Sanson pour les croyants sincères ; M^elle^ Suzanne Fouché rappelle ce qu'il fit pour les malades ; M. Daniel-Rops exprime sa reconnaissance pour le maître qui lui a révélé le sens de l'inquiétude. On trouve ensuite les conférences que le R. P. a prononcées à l'université des Annales. Naître : c'est la responsabilité des parents qui est engagée bien avant la naissance de leur enfant, et qui se continue, quand il est né, par leur devoir d'éducateurs. Le vivant doit se défendre contre les forces corruptrices de la vie : la haine et l'esprit de domination. Enfin le dernier acte du drame de la vie, la mort. Pour le chrétien, une seule attitude est permise : la sérénité et la dignité. On y retrouve le religieux, le prêtre qui veut communiquer à ses frères les certitudes bienfaisantes dont il est rempli et leur faire reconnaître qu'elle est divine la religion de Jésus-Christ. — E. D.

B. Olivier, O.P. — *Un homme appelé Jésus.* Coll. Etudes religieuses, n° 708. Bruxelles, La Pensée Catholique ; Paris, Office général du livre, 1955, 20 × 13 cm., 53 p. Prix : 21 frs belges. — Cette brochure réunit les allocutions que le P. Olivier a faites à la radio. Le R. P. s'est arrêté à quelques épisodes évangéliques qu'il présente en une langue simple et directe, s'efforçant de faire revivre pour ses auditeurs, et pour ses lecteurs d'aujourd'hui ce que fut la rencontre du Christ, pour ceux qui le virent. Ces pages aideront beaucoup à revivre, dans un engagement personnel, ces rencontres décisives où se découvre le vrai visage du Christ vivant. — C. M.

Mgr L. Soubigou. — *Prêchons et méditons les épîtres de saint Paul.* Paris, Lethielleux, 1958, 20 × 13 cm., 300 p. Prix : 1.200 frs. — Sur la page du titre à l'intérieur du volume, nous lisons : « Méditons et prêchons les épîtres de l'année liturgique ». C'est à ce titre que répond le contenu du livre. Il s'agit d'ailleurs avant tout de l'enseignement de saint Paul, puisque tous les dimanches depuis l'Avent jusqu'à Pâques, et dix-neuf des vingt-quatre dimanches après la Pentecôte, c'est à lui que la liturgie fait appel. L'auteur retrouve dans

chacune des épîtres de la messe une idée majeure autour de laquelle il groupe toutes ses considérations. Il le fait, non pas d'une manière schématique, mais dans un texte continu, qui met bien en lumière les richesses de la doctrine, sans prolixité, sans tournure oratoire, en restant toujours dans le concret. Il s'adresse aussi bien au lecteur qui veut recueillir l'enseignement de l'Eglise pour sa méditation personnelle qu'au prêtre qui veut s'en inspirer pour sa prédication. — E. D.

M. Woestelandt. — *Plan de prédication sur l'Ecriture.* Coll. Paroisse et Liturgie, n° 30. Bruges, Abbaye de Saint-André, 1958, 23 × 16 cm., 68 p. — Le titre pourrait tromper le lecteur. Ces 25 schèmes de prédication ne portent que sur l'Ancien Testament. L'A. a voulu « aider les pasteurs à faciliter à leurs fidèles la compréhension de l'Evangile, de la liturgie et à les initier au sens religieux de l'Histoire ». Il ne s'agit pas de sermons tout faits, mais de notes historiques et doctrinales dont chacun pourra user librement. L'idée centrale est celle du Peuple de Dieu, dont on retrace les étapes essentielles dans la révélation progressive du dessein de salut (élection et constitution du peuple de Dieu; la théocratie divine; l'éducation spirituelle du peuple par les prophètes; la communauté religieuse post-exilienne). Les faits et les personnages les plus saillants de cette Histoire Sainte sont présentés en fonction de leur relation au Christ. Nous regrettons que cet aspect ne soit pas plus fortement marqué. On peut en effet se demander si une prédication portant presque totalement sur l'A.T. peut se suffire à elle-même; et s'il ne vaudrait pas mieux, comme le fait la liturgie chrétienne, ne faire allusion à l'ancienne économie que pour exposer la nouvelle. — J. B.

A. Huc, C.M. — *A des religieuses. Pour une Retraite.* Coll. Présence du catholicisme. Paris, Téqui, 1956, 19 × 12 cm., VIII-136 p. Prix : 450 frs. — Recueil d'instructions destinées aux religieuses cloîtrées ou non. L'auteur développe les thèmes classiques d'une retraite, dans la simplicité du style direct, et agrémente son exposé théologique de nombreuses anecdotes. — E. B.

M. Gasnier, O.P. — *Pour la première fois.* Retraite préparatoire à la communion privée. Coll. Le prédicateur des enfants. Mulhouse, Salvator; Paris-Tournai, Casterman, 1958, 19 × 12 cm., 136 p. Prix : 66 frs b. — L'auteur a publié une retraite préparatoire à la communion solennelle des enfants. Il présente aujourd'hui un manuel de retraite préparatoire à la toute première communion. Ce ne sont pas les enfants de six ou sept ans qui liront son livre. Mais les prêtres chargés de ce ministère délicat et consolant trouveront tout avantage à s'inspirer de ces pages pour parler de cet immense bienfait de la communion, de la préparation qui convient, des leçons que Jésus y donne. — E. D.

Hagiographie

G. Combès. — *Les Confessions de Saint Augustin.* Traduction. Paris, Lethielleux, 1957, 16 × 11 cm., 510 p. Prix : 780 frs broché; 990 frs relié. — De format maniable et de lecture agréable, quoique trop semée, au moins dans son début, de fautes d'impression qui la déparent un peu, la traduction française des *Confessions* de saint Augustin que M. Combès nous destine, sera justement appréciée et utilisée. Qui n'a lu les *Confessions* et après les avoir lues, ne se sent tenté de les relire encore? Livre qui ne vieillira pas tant qu'il y aura des hommes sur terre, parce que ce qu'il leur raconte c'est ce qu'il y a de plus profond en eux et y demeure éternellement... — Ch. M.

Saint Benoît. — *La règle des moines et vie de saint Benoît par saint Grégoire le Grand.* Textes choisis, trad. et présentés par A. Dumas, O.S.B. Coll. Les écrits des saints. Namur, Edit. du Soleil Levant, 1958, 17 × 12 cm., 186 p. Prix : 51 frs. — Un lecteur pressé ne peut pas comprendre l'importance de la Règle de saint Benoît. Le lecteur réfléchi a lui-même besoin d'être guidé. C'est en voyant la grandeur de l'œuvre accomplie qu'il jugera de la grandeur de l'inspiration qui l'a provoquée, et cette inspiration, c'est la règle bénédictine. La vie de saint Benoît par saint Grégoire le Grand, qu'on trouve dans

la seconde partie du livre, est le meilleur commentaire de cette Règle. Le 24 août dernier, saint Benoît était proclamé par Sa Sainteté Pie XII patron et protecteur de l'Europe et de l'Occident. C'est une pensée qui est chère au Souverain Pontife, il l'avait déjà exprimée, mais moins solennellement, en 1947. Le livre vient donc bien à propos. — E. D.

L. von Matt-M.-H. Vicaire. — *Saint Dominique.* Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1957, 24 × 17 cm., 240 p., 159 photos. Prix : 240 frs broché ; 300 frs relié. — Ce nouvel ouvrage d'une collection appréciée entre toutes l'emporte encore en mérites sur ses devanciers à ce qu'il semble. Les photographies de L. von Matt atteignent une perfection inégalée et le texte du P. Vicaire O.P., excellent spécialiste de l'histoire dominicaine, les enrichit d'un commentaire adéquat. — A. T.

Saint Bernard. — *Sur les degrés d'humilité et d'orgueil. Traité de l'amour de Dieu. A la louange de la milice nouvelle.* Edit. J. Leclercq, O.S.B. et E. de Solms. Coll. Les écrits des saints. Namur, Edit. du Soleil Levant, 1958, 17 × 12 cm., 192 p. Prix : 51 frs. — Les trois traités dont nous avons ici la traduction sont parmi les premiers que le saint ait écrits. Sa doctrine y revêt un caractère plus synthétique. Ils peuvent donc introduire à l'ensemble des autres et donner envie de les lire. Le premier a été rédigé en réponse à un moine qui avait demandé conseil à son abbé. Le second est un exposé sur la nature et les degrés de l'amour de Dieu, ce don supérieur à tous les autres. Le troisième a été adressé aux Templiers résidant en Terre Sainte pour la protection des pèlerins chrétiens. Celui-ci renferme une description de la Palestine telle que se la représentait le saint. — E. D.

Ruysbroeck l'Admirable. — *Les noces spirituelles. Le royaume des amants de Dieu. Les sept dons. La pierre brillante. Les vertus.* Edit. J. Alzin. Coll. Les écrits des saints. Namur, Edit. du Soleil Levant, 1958, 17 × 12 cm., 188 p. Prix : 51 frs. — Longs extraits des Noces spirituelles, l'œuvre la plus remarquable du grand mystique, passages principaux du livre si poétique sur l'Ancien Testament. Le chapitre des sept dons, extrait de l'ouvrage intitulé Le Royaume des Amants traite un sujet qui sera repris au dix-septième siècle par les Pères Le Gaudier, Lallemant et Saint-Jure. La préface présente l'écrivain mystique et ses écrits, et explique le titre d'admirable que lui a donné la postérité. — E. D.

Alb. De Meyer, O.P. — *Sainte Catherine de Ricci.* Lettres traduites, choisies et présentées. Coll. Les écrits des saints. Namur, Edit. du Soleil Levant, 1957, 17 × 12 cm., 190 p. Prix : 48 frs. — La sainte dominicaine florentine (1522-1590) écrit à des membres de sa famille, à des bienfaiteurs. Ses thèmes sont la préparation aux fêtes liturgiques, préparation à laquelle sont attachées des grâces spéciales. C'est aussi la joie et la confiance dans les épreuves, la soumission à la volonté de Dieu, la reconnaissance envers des bienfaiteurs. Sa très haute sainteté marquée par des grâces extraordinaires n'enlève rien à sa sollicitude toute maternelle pour ses correspondants. On peut comparer ces lettres à celles de sainte Thérèse qui ont paru dans la même collection. — E. D.

P. Croidys. — *Sainte Thérèse d'Avila.* Textes choisis et présentés. Coll. Les écrits des saints. Namur, Edit. du Soleil Levant, 1958, 17 × 12 cm., 192 p. Prix : 51 frs. — Ce volume renferme de larges extraits du *Chemin de la Perfection,* du *Château de l'Ame,* le dernier chapitre de la *Vie* de la sainte par elle-même et une bonne trentaine de lettres ou d'extraits de lettres écrites entre 1570 et 1579. La sainte est un des tout grands écrivains de l'Espagne. Elle raconte ses expériences religieuses, ou plutôt les grâces qu'elle a reçues du ciel et la réponse qu'elle y a faite. Ce récit constitue une « doctrine céleste », suivant l'expression que nous lisons dans l'oraison liturgique du jour de sa fête. — E. D.

Saint François de Sales. — *Mémorial sur l'Eglise.* 1re Partie des *Méditations.* Edit. Fr. Coutin et L.-Fr. Dechevis. Coll. Les écrits des saints. Namur, Edit.

du Soleil Levant, 1958, 17 × 12 cm., 190 p. Prix : 51 frs. — C'est le premier écrit du saint : feuilles volantes composées pour atteindre chez eux les protestants du Chablais, qui ne voulaient pas venir écouter le prédicateur à l'église. Il s'en est fallu de peu qu'elles ne soient perdues. Elles ont été réunies en volume par son neveu et successeur Charles-Auguste de Sales, qui les avait découvertes fortuitement. Littérairement parlant, elles ont grande allure. Leur importance dans l'histoire de la pensée catholique est considérable. Elles traitent de l'Eglise et du Pape : elles ont pesé bien fort en faveur de la définition du dogme de l'infaillibilité pontificale. Le comte de Maistre en a fait un très bel éloge. — E. D.

M.-D. Poinsenet. — *De l'anxiété à la sainteté. Louise de Marillac.* Coll. Bibliothèque Ecclesia, 43. Paris, A. Fayard, 1958, 19 × 14 cm., 272 p. Prix : 500 frs. — Grande sainte parisienne, collaboratrice de saint Vincent de Paul dans ses œuvres de charité, Louise de Marillac ne semblait pas destinée par son tempérament inquiet et scrupuleux à exercer une action profonde, étendue et durable. La direction du grand saint lui a permis de triompher de tous les obstacles. Cette victoire est une leçon bien opportune aujourd'hui, comme on peut le voir à toutes les pages pour ainsi dire de cette biographie. A cette leçon s'ajoutent les enseignements que la sainte a donnés aux Filles de la Charité en des formules qui rappellent par leur plénitude celles de Mr Vincent : « Donnons aux pauvres le meilleur que nous avons, car c'est à eux... Me donner à Dieu pour servir le prochain... » et tant d'autres, en particulier la toute dernière lettre de la sainte à ses filles, si élevée d'inspiration et si pratique à la fois. — E. D.

R. Dambly, C.ss.R. — *Saint Alphonse de Liguori.* La pratique de l'amour envers Jésus-Christ. Trad. nouv. Coll. Les écrits des saints. Namur, Edit. du Soleil Levant, 1958, 17 × 12 cm., 192 p. Prix : 51 frs. — Ce traité est en quelque sorte le testament du saint, il couronne de nombreuses autres productions. « C'est la plus dévote et la plus utile de mes œuvres », dit l'auteur, qui y a, sous une forme populaire parfaite, recueilli et condensé tout le fruit de son génie, de son zèle et de sa haute sainteté. Il l'a écrite à soixante-douze ans. On en compte cinq cent seize éditions dans toutes les langues de l'Europe, et aussi en arabe, en arménien, en chinois, en cingalais, et le P. Dambly ajoute : etc. — E. D.

Saint Jean Eudes. — *Lettres choisies et inédites.* Edit. Ch. Berthelot du Chesnay, C.J.M. Coll. Les écrits des saints. Namur, Edit. du Soleil Levant, 1958, 17 × 12 cm., 192 p. Prix : 51 frs. — Les quatre-vingt-dix-neuf lettres de ce recueil, dont dix étaient inédites, sont choisies de manière à faire connaître l'homme et son œuvre : un peu d'autobiographie, les caractères de sa direction spirituelle, son activité de missionnaire — M. Olier, qui l'avait entendu, l'appelait la « rareté de son siècle », — le fondateur de deux instituts religieux, le directeur de séminaires, « le père, le docteur et l'apôtre », pour reprendre les expressions de saint Pie X, du culte liturgique des Cœurs de Jésus et de Marie. La correspondance du saint est la partie la plus vivante de son œuvre. Les extraits qui en sont présentés ici répondent bien aux intentions de l'auteur. — E. D.

Saint Jean de Brébeuf. — *Les relations de ce qui s'est passé au pays des Hurons (1635-1648),* publiées par Th. Besterman. Coll. Textes littéraires français, 72. Genève, E. Droz, 1957, 19 × 12 cm., xxviii-229 p. Prix : 12 frs. — C'est une heureuse pensée que celle qui a permis de publier dans la *Collection des textes littéraires français* d'E. Droz, certaines relations canadiennes de saint Jean de Brébeuf. Après une brève introduction purement historique (ce qui étonne un peu dans une collection de textes littéraires) on trouvera ici deux parties de la *Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle France en 1635,* un extrait de la *Relation* de 1640, huit lettres, enfin la fameuse *Instruction pour les Pères de notre Compagnie qui seront envoyés aux Hurons.* Un bref glossaire facilite la lecture de ces textes qui comptent parmi les plus beaux de la littérature spirituelle et qui supportent la comparaison avec les actes authentiques des premiers martyrs. — A. T.

J. Alzin. — *Les catéchismes du saint curé d'Ars.* Coll. Les écrits des saints. Namur, Edit. du Soleil Levant, 1958, 17 × 12 cm., 188 p. — Après les sermons, M. Alzin présente dans la même collection les catéchismes du Curé d'Ars. S'il fallait entre les deux faire un choix, c'est ceux-ci sans doute qui auraient les préférences. La méthode est la même : avant le texte, quelques pages d'introduction. Ici, c'est une brève histoire de ces catéchismes, le rappel des circonstances de leur composition, de leur succès. Il y a plus de mouvement que dans les Sermons. Le livre se termine par six petits écrits sur la Vierge et le récit de six apparitions à son dévot serviteur. — E. D.

Abbé B. Nodet. — *Jean-Marie Vianney curé d'Ars. Sa pensée - son cœur.* Le Puy, X. Mappus, 1958, 23 × 15 cm., 280 p. Prix : 1.200 frs. — L'auteur réunit des centaines — il ne doit pas y en avoir beaucoup moins de deux mille — de « pensées » du Curé d'Ars. Il les emprunte aux écrits mêmes du saint, aux témoins les plus autorisés, à ses historiens, à ceux qui les ont fait connaître au procès de canonisation. Il les groupe de manière à leur faire composer un vrai traité de la vie spirituelle : le mystère de Dieu, les sacrements, les vertus, la vie chrétienne, la condition humaine avec les fins dernières. Les références sont indiquées avec soin; quelques notices, brèves, mais suffisantes, font connaître les témoins. Une quarantaine de pages au début présentent « quelques réflexions » bienvenues « sur le saint Curé d'Ars ». La préface de S. Exc. Mgr Fourrey, évêque de Belley, nous avertit loyalement que tous les fragments ici rassemblés n'ont pas une égale valeur. Mais tous bénéficient du prestige qui s'est attaché au saint. Ils gardent tous quelque chose de leur force pénétrante, et un bon nombre d'entre eux sont de très heureuses formules résultant d'intuitions qui ne peuvent venir que de la grâce de Dieu. — E. D.

H. Panneel. — *Les Fioretti du Curé d'Ars.* Paris, Bonne Presse, 1957, 19 × 14 cm., 222 p. — Nous dirions volontiers que c'est une vie romancée du saint Curé d'Ars : les descriptions y sont abondantes, depuis la première jusqu'à la dernière page, aucune indication de sources, aucune référence, aucun récit proprement dit. Tout est en dialogues. Le genre admis, on lit ce livre avec grand intérêt. Il nous semble qu'il ne peut être que bienfaisant pour le lecteur chrétien tiède ou indifférent, et pour tous ceux qui, n'y cherchant qu'un divertissement, y trouveront une vraie instruction religieuse. — E. D.

Biographies

Le Bienheureux Richard de Sainte-Anne martyr au Japon. 1585-1622. Woluwe-St-Pierre, Edit. du Chant d'oiseau, 1958, 104 p. Prix : 40 frs. — Né à Beignée, brûlé à Nagasaki, le héros de ce livre mériterait d'être mieux connu en son propre pays. Cette biographie, sérieuse et documentée, y aidera. Peut-être sa présentation intérieure et son style eussent-ils pu être plus « modernes ». Mais le martyr est de telle stature qu'on l'admirera, même sans ces attraits; il pourra susciter des vocations. — J. M.

Fr. Darcy. — *Quand la porte s'entr'ouvre.* La Bienheureuse Marie de la Providence. Rome, Université Grégorienne, 1955, 19 × 14 cm., 158 p. — Que d'élan surnaturel dans cette admirable vie de la bienheureuse Marie de la Providence, fondatrice des Auxiliatrices du Purgatoire! Son nom nous livre déjà son secret : faire confiance à la Providence et se laisser mener par elle. On constate comment elle a été menée très loin, dans une œuvre qui était vraiment celle de Dieu et dont elle n'a découvert que peu à peu toute l'ampleur. A la pensée généreuse de se sacrifier pour obtenir la délivrance des âmes du Purgatoire, s'est jointe l'ardeur à se dépenser dans l'apostolat à l'expansion terrestre du royaume de Dieu, ardeur qui est bientôt devenue une ardeur missionnaire, car la Providence s'est hâtée d'appeler les Auxiliatrices au secours de terres lointaines. Il vaut la peine de prendre contact avec une telle âme, qui ne vivait que pour le service de Dieu et l'amour du prochain; l'ouvrage met heureusement en relief ces sentiments profonds, et nous fait en même temps mieux connaître, à travers la fondatrice, la solide spiritualité de la Congrégation des Auxiliatrices. — J. G.

J. Arnould. — *Garcia Moreno 1821-1875.* Genval, Edit. Marie-Médiatrice, 1957, 19 × 13 cm., 138 p. — Le gros ouvrage en deux volumes du P. Berthe est introuvable aujourd'hui; d'ailleurs il s'adresse aux lecteurs cultivés. L'auteur s'en inspire pour présenter à la jeunesse la vie de ce grand Président de la République de l'Equateur, qui a si bien servi sa patrie et l'Eglise. L'ouvrage a quelques illustrations, et une carte qui permettra de suivre le déroulement des épisodes. — E. D.

R. Denis, O.M.I. — *Le Feu dans la Montagne*, présenté par E. Nadeau, O.M.I. Coll. Mon Missionnaire, 3. Montréal, Rayonnement, 1958, 19 × 14 cm., 264 p., nomb. ill. h.-t. — Né en 1921, Roland Denis, Canadien, entré au noviciat des Oblats de Marie en 1942, arrive comme missionnaire au Basutoland en 1950. Le 2 janvier 1956, il écrit sa dernière lettre : deux semaines plus tard, le 19, il est frappé par la foudre au cours d'un violent orage. Le livre est composé de sa correspondance, de ses récits et de ses notes, le tout relié, expliqué par quelques commentaires du P. Nadeau. On y voit une enfance pieuse dans une famille chrétienne du Canada, l'esprit apostolique d'un curé de paroisse qui fait éclore les vocations, et surtout le zèle du missionnaire qui se donne tout entier à sa tâche et paye de sa personne : ses confrères ont signalé son dévouement héroïque à répondre aux appels des malades. Et les traits pittoresques ne manquent pas : le P. Denis était un excellent conteur. — E. D.

G. Carrière, O.M.I. — *Le Roi de Betsiamites.* Le Père Charles Arnaud, O.M.I. (1826-1914). Ottawa, Edit. de l'Université, 1958, 21 × 15 cm., 186 p. 17 illustr. — Le P. Charles Arnaud (1826-1914), né dans le diocèse d'Avignon en France, entré chez les Oblats de Marie-Immaculée, est parti pour le Canada en 1847. Sa première mission a suivi immédiatement son ordination, en 1849. Jusqu'à sa mort, il a dépensé sa vie au milieu des Indiens, en particulier chez les Montaganais. Il a mérité les beaux noms de « roi des Betsiamites, de pape des Montaganais », tant était grand son ascendant sur ses chères ouailles. Le biographe fait discrètement remarquer, p. 172, que d'autres missionnaires, des confrères du P. Arnaud, dans le même pays, avec leurs méthodes autoritaires, avaient moins d'influence et obtenaient de moins bons résultats que lui avec sa douceur. Il est mort à 88 ans, dont il en avait passé 61 dans sa chère mission aux temps héroïques des découvertes de terres et de fondations de postes, le tout dans des conditions crucifiantes pour la nature humaine. La vie de cet ardent missionnaire est une leçon de foi en la Providence et de zèle pour la mission de Dieu. — E. D.

Y. Bougé. — *Frère Mineur, Père Majeur : Le Père Valentin-M. Breton.* Mulhouse, Salvator; Tournai-Paris, Casterman, 1958, 19 × 14 cm., 288 p. Prix : 115 frs belges. — Pendant près de quarante ans, l'auteur a bénéficié de la direction spirituelle du Père Valentin. Elle a été aussi sa collaboratrice : au cours de ses études de composition musicale avec Vincent d'Indy, elle a mis en musique des poèmes de l'éminent franciscain. Elle a eu communication de ses notes spirituelles et de ses manuscrits. Dans la biographie qu'elle lui consacre, elle lui laisse la parole aussi souvent que possible, se bornant, dit-elle, à « mettre en fiches pratiques l'œuvre du P. Valentin écrivain ». Cet écrivain a été un apôtre dans son enseignement, dans sa prédication, dans la direction qu'il a donnée au confessionnal et dans sa correspondance, et cet apôtre était un religieux fervent. Il continuera par ce livre le bien qu'il a fait pendant sa vie. — E. D.

Anne de Jésus Xavier du Carmel. Coll. Contemplation et Apostolat, N° 25, août 1957. Bruges, Abbaye de Saint-André, 21 × 13 cm., 28 p. Prix : 5 frs. — Brève, mais suggestive esquisse de la vie et des fondations de celle qui introduisit dans nos régions la réforme du Carmel. — L. R.

Fr. Marie-Ludovic, Mariste. — *Educatrice et missionnaire : Louise van de Walle (1864-1933)* apôtre du Pays Noir. Saint-Hubert, A. Gofflot, 1957, 19 × 13 cm., xii-198 p. Prix : 50 frs. — Six mois avant sa mort, Louise Van de Walle (1864-1933) écrit à un missionnaire : « Je veux mourir à la tâche ». Elle y est morte en effet. On peut ajouter qu'elle y a passé toute sa

vie, depuis sa plus tendre enfance. Petite gamine, elle chante dans le cabaret que tient son père. Ses parents sont si pauvres qu'elle doit mendier pour eux. Elle est une prédestinée. Cette expérience du malheur lui montre à quels dangers est exposée la jeunesse. Elle aidera tous ceux qui peuvent avoir besoin d'elle. Il faut lire dans ce petit livre les extraits de son journal, de sa correspondance avec ses compagnes et avec les missionnaires; il faut lire aussi les beaux témoignages que lui ont rendus ceux qui ont bénéficié de son action, pour voir quelle vie de dévouement inlassable a été la sienne. Puisse le récit qui en est fait inspirer d'autres dévouements! — E. D.

H. J. Kocher. — *Mathilda Wrede. Lumière des geôles finlandaises.* 2e édit., Genève, Labor et Fides, 1957, 22 × 16 cm., 168 p. — Cette Finlandaise, fille du gouverneur de la ville et du district de Vasa (1864-1928), a renoncé au mariage pour se consacrer au service des prisonniers. Sa vocation s'est affirmée en 1883. Elle fait ses premières expériences à Vasa même, dans la prison. Elle parcourt le pays. Elle est la première femme qui ait eu l'autorisation de visiter toutes les prisons pour hommes et pour femmes de Finlande. Protestante, elle agit au nom de sa religion, et pas du tout au nom d'une philanthropie laïque. Elle se fait accueillir par sa bonté; mais aussitôt qu'elle le peut, elle met ces prisonniers en présence de leur Créateur, qui ne demande qu'à leur pardonner. Elle a pu faire un bien immense aux particuliers. Son action a eu aussi une portée sociale : elle a réussi à faire humaniser un régime des prisons qui souvent était inutilement cruel. Le biographe cite un grand nombre de traits qui sont à l'honneur de la grande chrétienne et de la femme de cœur que fut Mathilda Wrede. Signalons l'éloge du célibat, fait en passant (p. 27) : cette institution n'est pas exceptionnelle chez les catholiques. — E. D.

Art

R. Paroissin, M. E. — *Mystère de l'art sacré des origines à nos jours.* Plaidoyer pour la Musique. Art Missionnaire. Nouv. édit., Paris, Debresse, 1957, 21 × 13 cm., 264 p. Prix : 1.200 frs. — Pour faire connaître le dessein de ce livre nous laisserons la parole à son auteur : « Les pages qui suivent ont été rassemblées à partir des nombreux ouvrages qui dressent aujourd'hui l'inventaire historique et technique des âges passés. Elles visent à dessiner, du plus haut point de vue possible, le panorama *philosophique et théologique* (chose trop rare à notre gré) des *« valeurs éternelles »* par-dessus toutes les successions de formes, de couleurs et de structures. Nous aurons atteint notre but si elles permettent aux « hommes de bonne volonté » dispersés à la surface de la terre, de quelque race qu'ils soient, d'entrer en communion efficace avec « le mystère de l'art sacré » chrétien : en France ou en Amérique, en Afrique, en Asie ou en Océanie. Sincèrement, nous avons renouvelé ici un effort de large synthèse et essayé de constituer une sorte de « Vade-mecum universel, au service de l'art chrétien et catholique. » On le voit, le dessein ne manque pas d'ampleur. On ne s'étonnera pas que les moyens pour le réaliser aient parfois manqué, en dépit d'une grande érudition et d'un enthousiasme plus grand encore. — A. T.

La Filosofia della Arte sacra. Coll. Archivio di filosofia. Padoue, CEDAM, 1957, 25 × 18 cm., 212 p. Prix : 1.600 lires. — On trouvera rassemblées ici nombre d'études coiffées d'un titre fort hospitalier. Il est malaisé de saisir le lien qui les réunit. Néanmoins il suffira de les citer pour en marquer tout l'intérêt : *Schön, Sakral, Christlich,* par E. Pzywara; *Figurativo e non figurativo sacro,* par G. Fallani; *Christliche Inkarnation und heidnischer Mythos als Wurzel sakraler Kunst,* par J. B. Lotz; *En quoi le développement de l'architecture moderne a été influencé par l'évolution de la conception scientifique du monde,* par H. Foramitti; *L'idée de drame chrétien dans son rapport au théâtre actuel,* par G. Marcel; *Tentativo di interpretazione della discontinuità tra estetica morale,* par F. Cadin; *Nota sulla sacralità del arte del medioevo,* par R. Giorgi; *Le profane et le sacré; la crise de la symbolique humaniste à Florence au XVe siècle,* par A. Chastel; *Die Versuchung des Hg Antonius von H. Bosch,* par W. Fraenger; *Della musica e del sacro,* par E. Oberti; *La*

sacralità della musica in Platone, negli Stoici, nello Pseudo-Plutarco, par A. Plebe. Une traduction italienne accompagne les textes allemands. — A. T.

J. Pichard. — *Images de l'invisible.* Vingt siècles d'art chrétien. Paris-Tournai, Casterman, 1958, 24 × 17 cm., 224 p., 69 pl. Prix : 195 frs b. — C'est à un examen d'ensemble de l'art chrétien et de ses formes que nous convie ce travail. L'auteur, bien connu par les fonctions qu'il exerce dans les milieux de l'art sacré, ne vise pas à faire œuvre d'érudition, mais bien davantage d'intelligence et de pénétration des diverses symboliques où s'est exprimé l'art chrétien. L'architecture y est moins largement traitée que la peinture et la sculpture. Mais l'œuvre dans son ensemble est claire et ordonnée et, bien que rapide, constitue un bon guide. Sans être parfaits, les clichés sont bons et heureusement choisis. Un détail pour finir. L'auteur parle à la page 176 du style baroque « inventé par les Jésuites ». Qu'on s'en réjouisse ou non, des travaux récents ont montré tout ce qu'il fallait rabattre d'une telle assertion. — A. T.

E. H. Gombrich. — *The Story of Art.* 8e édit., New York, Doubleday & Co., 1956, 25 × 18 cm., VI-462 p., 370 illustr. — Ce n'est pas un mince mérite que de présenter sous un format commode une histoire de l'art qui n'oublie rien d'essentiel et qui parvient à manifester l'unité de l'effort artistique depuis l'art des cavernes jusqu'à celui de Picasso ou de Mondrian. L'auteur de cet ouvrage fait preuve non seulement d'une grande érudition, mais aussi d'un grand talent d'exposition qui permet de le suivre aisément dans les langages si divers où il entraîne. Les illustrations témoignent d'un goût fort éclectique, ainsi qu'il convient dans ce genre d'ouvrages ; malheureusement les reproductions en couleurs ne sont pas toujours au point. — A. T.

Chan. D. Duret. — *Le zèle de la Maison de Dieu.* Restauration, décoration, aménagement, ameublement de nos églises. Paris, Lethielleux, 1957, 23 × 14 cm., 104 p., 44 illustr. Prix : 650 frs. — L'auteur de cette brochure qui a consacré sa vie à la formation des prêtres leur rend un grand service en leur rappelant par ce travail d'allure surtout pratique les règles qui doivent présider à la décoration des églises, à leur aménagement, à leur ameublement, éventuellement à leur restauration. Il insiste justement sur les exigences liturgiques auxquelles les artistes doivent satisfaire et cite de nombreux documents ecclésiastiques. Peut-être ne détermine-t-il pas avec assez de précision la compétence de l'autorité ecclésiastique en matière d'art sacré au risque de créer quelques confusions. — A. T.

Varia

C. Egger. — *Lexicon nominum virorum et mulierum.* Rome, Soc. « Studium », 1957, 22 × 16 cm., XVI-200 p. — Parmi les prénoms actuellement utilisés, bon nombre ne devinrent courants qu'à partir du Moyen Age ou de l'époque moderne. Les traduire en latin présente donc quelque difficulté. Aussi l'auteur a-t-il fait œuvre utile en composant ce lexique qui donne ces prénoms en italien, français, espagnol, anglais et allemand, puis en fournit la traduction latine et la signification étymologique. — L. R.

A. Bacci. — *Varia latinitatis scripta.* I. *Lexicon eorum vocabulorum quae difficilius latine redduntur.* 3e édit., Rome, Soc. « Studium », 1955, 22 × 16 cm., XII-709 p. Prix : 4.000 lires. — Pour que le latin reste une langue vivante d'usage international, il doit pouvoir, conformément au génie qui lui est propre, trouver les mots qui traduisent les réalités nouvelles. Il convient de plus que ces expressions soient brèves (les longues périphrases alourdissent le discours) et communément admises dans leur sens précis, voire même technique. Ceci montre l'utilité du lexique italien-latin publié par l'auteur, travail qui répond à un réel besoin, nous en avons un bon indice dans le fait qu'il en est déjà en peu d'années à sa troisième édition. — L. R.

K. Kerényi. — *Griechische Miniaturen.* Zurich, Rhein-Verlag, 1957, 20 × 15 cm., 212 p., 12 reprod. Prix : 14,80 marks. — Si nous voulons bien nous laisser conduire, l'A. nous guide parmi quelques chefs-d'œuvre de la peinture

grecque. Grâce à lui, nous pénétrons un peu mieux le mystère des visages trop sereins, l'esprit des corps aux gestes trop harmonieux qui décorent cantares et lécythes. Mieux encore, à travers ces images, nous sentons revivre l'âme d'Homère, toute l'âme grecque, et nous percevons plus sensiblement le message avec lequel ses poètes nous avaient familiarisés. Ce livre est un petit livre mais il est œuvre d'humaniste : c'est le meilleur éloge qu'on puisse lui adresser. — P. M.

La Bibliothèque idéale. 3e édit., Paris, Edit. Universitaires, 1957, 18 × 12 cm., 272 p. Prix : 810 frs fr. ou 87 frs b. — Deux différences distinguent cette troisième édition des précédentes. Tout d'abord elle tient compte des nouveautés qui ont paru ces dernières années; ensuite et surtout, elle s'attache à indiquer les vrais livres utiles, même ceux qui ne sont plus disponibles en librairie, mais qu'on peut toujours trouver dans une des nombreuses bibliothèques du pays. Le volume est divisé en neuf sections. Pour chacune, c'est un spécialiste qui a dressé la liste des titres importants. Cette nouvelle disposition en fait non seulement un guide précieux pour l'orientation des lecteurs, mais encore un véritable instrument de travail. — E. D.

OUVRAGES ENVOYES A LA REDACTION

Acta Congressus catechistici internationalis MCML. Città del Vaticano, Typis Polyglottis Vaticanis, 1953, 565 p.

Anno (L') Santo 1950. Città del Vaticano, Tipografia poliglotta vaticana, 1952, 471 et 998 p., 153 et 157 reprod.

Aspirations nationales et missions. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1959, 240 p. 1.500 frs fr. ou 140 frs b.

Augustin (S.). — *Œuvres.* 33. 5e série : *La cité de Dieu.* Livres I-V. *Impuissance sociale du paganisme.* Edit. G. Bardy et G. Combès. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1959, 872 p. 330 frs b.

Balthasar (H. Urs von). — *La prière contemplative.* Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1959, 331 p. 96 frs b.

Bernard A., O.P. — *Noos. Esquisse d'une Philosophie de l'Esprit.* Paris, Edit. du Scorpion, 1958, 254 p.

Bochenski J. M. et Niemeyer G. — *Handbuch des Weltkommunismus.* Munich, K. Alber, 1958, xvi-764 p. 24,80 marks.

Borst A. — *Der Turmbau von Babel.* Band II. *Ausbau.* Teil 2. Stuttgart, A. Hiersemann, 1959, vii-336 p. 49 marks.

Brauns M., S. J. — *Het geheim der goddelijke persoonlijkheden.* Bruges, Beyaert, 1958, 424 p. 240 frs.

Buchheit V. — *Studien zu Methodios von Olympos.* Berlin, Akademie Verlag, 1958, xvi-181 p. 22,50 marks.

Claeys Bouuaert F. — *Contribution à l'histoire économique de l'ancienne Université de Louvain.* Louvain, Publications Universitaires, 1959, 86 p. 80 frs.

Clark M. T., R.S.C.J. — *Augustine. Philosopher of Freedom.* New-York, Desclée & Co, 1959, xii-273 p. $ 4.50.

Conscience (La) chrétienne et les nationalismes. Paris, P. Horay, 1959, 286 p. 675 frs.

Daujat J. — *Physique moderne et philosophie traditionnelle.* Tournai, Desclée et Cie, 1958, 135 p.

De la connaissance de Dieu. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1958, 416 p. 280 frs b. ou 2.700 frs fr.

Deiss L., C.S.Sp. — *Marie, Fille de Sion.* Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1959, 292 p. 120 frs b.

Den Brinčken (A.-D. v.). — *Studien zur lateinischen Weltchronistik bis in das Zeitalter Ottos von Freising.* Düsseldorf, M. Triltsch, 1957, 250 p., 6 tabl. 12,80 marks.

Enseignement (L') Problème social. Lyon, Chronique sociale de France, 1958, 418 p. 1.500 frs.

Esposito R. F. — *La massoneria e l'Italia dal 1800 ai nostri giorni.* Rome, Ediz. Paoline, 1959, 372 p. 1.000 lires.

Evangelisches Kirchenlexikon. Lief. 38-39 : *Tanz-Ultramontanismus.* Goettingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1959, col. 1281-1536. 9,60 marks.

Fischer B., O.S.B. — *Die Alkuin-Bibel.* Fribourg-en-Br., Herder, 1957, 20 p., 4 reprod. 6,80 marks.

Galot J., S. J. — *L'esprit d'amour.* Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1959, 254 p. 96 frs b. ou 960 frs fr.

Gargam G. — *L'amour et la mort.* Paris, Edit. du Seuil, 1959, 334 p.

Guichou P. — *Les psaumes commentés par la Bible.* Tome III : *Ps. 101-150.* Paris, Edit. du Cerf, 1959, 236 p.

Hamman A., O.F.M. — *La prière.* I. *Le Nouveau Testament.* Paris-Tournai, Desclée et C^ie^, 1959, 484 p.

Harnack A. — *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius.* 2^e^ édit. par K. Aland. Teil I, 1-2 et II, 1-2. 4 vols, Leipzig, Hinrichs, 1958, lxii-1038, xvi-732 et xii-565 p. 168 marks.

Héchich B., O.F.M. — *De Immaculata Conceptione Beatae Mariae Virginis secundum Thomam de Sutton O.P. et Robertum de Cowton O.F.M.* Rome, Academia Mariana Internationalis, 1958, xvi-204 p. 2.200 lires.

Homme (L') au regard de la foi. Paris, Edit. Ouvrières, 1959, 277 p. 690 frs.

Instituts (Les) séculiers dans l'Eglise. Paris, Bonne Presse, 1959, 128 p. 465 frs.

Iragui-Abárzuza, O.F.M.Cap. — *Manuale theologiae dogmaticae.* I. *Theologia fundamentalis.* Madrid, Edic. Studium, 1959, xxiv-637 p. 180 pes. broché ; 200 pes. relié.

Jomier J., O.P. — *Bible et Coran.* Paris, Edit. du Cerf, 1959, 152 p. 480 frs.

Lamotte E. — *Histoire du Bouddhisme indien. Des origines à l'ère Śaka.* Louvain, Publications Universitaires, 1958, xii-862 p., 5 plans, 1.000 frs.

Lanversin (F. de), S. J. — *La Vierge Marie, Theotokos. Semper-Virgo. Immaculata. Assumpta. Mediatrix dans les documents du magistère.* Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1959, 44 p.

Laurentin R., Dom B. Billet et Dom P. Galland. — *Lourdes, Documents authentiques.* V. *Procès de Lourdes.* 1. *L'enquête épiscopale sur Bernadette, la source et les guérisons.* Paris, Lethielleux, 1959, 400 p., 55 pl. 1.710 frs.

Leclerc E., O.F.M. — *Sagesse d'un pauvre.* Paris, Edit. Franciscaines, 1959, 144 p. 330 frs.

Leclercq J., O.S.B., Talbot C. H. et Rochais H. M., O.S.B. — *Sancti Bernardi Opera.* I. *Sermones super Cantica Canticorum 1-35.* Rome, Edit. Cistercienses, 1957, lxviii-262 p.

Leroy A.-L. — *George Berkeley.* Paris, Presses Universitaires de France, 1959, iv-282 p. 1.400 frs.

Lietzmann H. — *Kleine Schriften.* II. *Studien zum Neuen Testament,* hrsg. v. K. Aland. Berlin, Akademie Verlag, 1958, x-304 p. 30 marks.

Lumbreras P., O.P. — *De statibus hominum variis (2^a^ 2^ae^ 171-189).* Madrid, Edic. Studium, 1957, xi-198 p. 96 ptas.

— *De vitiis et peccatis (1^a^ 2^ae^ 71-89).* Ibid., 2^e^ édit., xii-198 p. 96 ptas.

Maertens Th., O.S.B. — *Le souffle et l'Esprit de Dieu.* Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1959, 147 p. 690 frs fr. ou 72 frs b.

Malmberg F., S. J. — *Eén lichaam en één geest.* Anvers, Standaard Boekhandel, 1958, 326 p. 225 frs.

Marduel F. — *Le pardon de Dieu.* Le Puy, X. Mappus, 1958, 168 p. 660 frs.

Masset P. — *La dialectique de la conscience chez Jacques Paliard.* Paris, Presses Universitaires de France, 1959, 358 p. 1.500 frs.

Orchard B., Sutcliffe E. F., Fuller R. y Rusell R. — *Verbum Dei.* IV. *Nuevo Testamento : Hechos a Apocalipsis.* Barcelone, Herder, 1959, xvi-709 p., 24 cartes.

Orcibal J. — *La rencontre du Carmel thérésien avec les mystiques du Nord.* Paris, Presses Universitaires de France, 1959, iv-250 p. 1.500 frs.

Péché (Le). Textes de M. Oraison, Fr. Coudreau, etc. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1959, 256 p. 840 frs fr. ou 83 frs b.

Piacentini R., C.S.Sp. — *Fils de Rabbin, Père d'apôtres.* Paris, Edit. Saint-Paul, 1959, 188 p.

Pons A. — *Droit ecclésiastique et musique sacrée.* Tome I : *Des origines à la*

réforme de saint Grégoire le Grand. Saint-Maurice, Edit. Saint-Augustin, 1958, 192 p. 10,50 frs.

Prière (La) de Jésus par un moine de l'Eglise d'Orient 3e édit. Edit. de Chevetogne, 1959, 128 p.

RAES A., S. J. — *Le mariage. Sa célébration et sa spiritualité dans les Eglises d'Orient.* Éditions de Chevetogne, 1959, 200 p. 108 frs.

RAHNER K. — *Ecrits théologiques.* I. *Dieu dans le Nouveau Testament. Problèmes actuels de christologie.* Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1959, 192 p. 96 frs b. ou 990 frs fr.

RANWEZ P. S. J., DEFOSSA J. et M. L. et GÉRARD-LIBOIS J. — *Ensemble vers le Seigneur.* Nouv. édit., Bruxelles, Edit. de Lumen Vitae, 1959, 268 p.

Reallexikon für Antike und Christentum. Fasc. 29 : *Effeminatus (Forts.)-Einbalsamierung.* Stuttgart, Hiersemann, 1959, col. 641-800. 12,50 marks.

Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte, hrsg. v. O. SCHMITT, E. GALL u. L. H. HEYDENREICH u. H. M. VON ERFFA. Lief. 49 : *Email-Emblem.* Stuttgart, A. Drackenmüller, 1959, col. 1-128. 14,50 marks.

RINGGREN H. et STRÖM A. V. — *Die Religionen der Völker.* Stuttgart, A. Kröner, 1959, VIII-538 p. 13,50 marks.

ROSATO L., O.F.M. — *Doctrina de Immaculata B.M.V. Conceptione secundum Petrum Aureoli.* Rome, Academia Mariana Internationalis, 1959, XVI-144 p. 1.200 lires.

SCHNEIDER J. et BECKMANN J. — *Kirchliches Jahrbuch für die evangelische Kirche in Deutschland. 1957.* 84. Jahrgang. Gutersloh, Bertelsmann, 1958, XVI-279 p.

SCHOEPS H.-J. — *Paulus. Die Theologie des Apostels im Lichte der Jüdischen Religionsgeschichte.* Tubingue, J. C. B. Mohr, 1959, XII-324 p. Broché 28 marks ; relié 32,50 marks.

SEPINSKI A., O.F.M. — *Conspectus missionum Ordinis Fratris Minorum.* Rome, Secrétariat des Missions O.F.M., 1957, XXIV-414 p.

SEROUET P. C.D. — *De la vie dévote à la vie mystique.* Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1958, 446 p. 180 frs b.

SIMONEAUX H., O.M.I. — *La direction spirituelle suivant le caractère.* Paris, Aubier, 1959, 326 p. 990 frs.

Staatslexikon. 6e édit., Band III : *Erbschaftsteuer bis Harzburger Front.* Fribourg-en-Br., Herder, 1959, 8 p., 1232 col. 68 marks.

STAEHELIN E. — *Die Verkündigung des Reiches Gottes in der Kirche Jesu Christi.* IV : *Von Beginn des 16. bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts.* Bâle, Fr. Reinhardt, 1957, XII-508 p. 40,55 frs.

TAMOSAITIS A., S. J. — *Church and State in Maritain's Thought.* Chicago, 2345 West 56th Street, 1959, 124 p. $ 1.25.

THIEME H. — *Die Ehescheidung Heinrichs VIII. und die europaischen Universitäten.* Karlsruhe, C. F. Müller, 1959, 23 p. 1,80 mark.

TROCHU (Mgr Fr.). — *Les amitiés du curé d'Ars.* Paris, Apostolat de la Presse, 1959, 342 p.

TRUHLAR C. V., S. J. — *Structura theologica vitae spiritualis.* Rome, Université Grégorienne, 1958, VIII-220 p. 1.300 lires.

VAN DEN BOSCH J., O.S.C. — *Capa Basilica Monasterium et le culte de saint Martin de Tours.* Nimègue, Dekker et van de Vegt, 1959, XVI-166 p. 8,90 flor.

VOEGELIN E. — *Wissenschaft, Politik und Gnosis.* Munich, Kösel-Verlag, 1959, 93 p.

WILCKENS U. — *Weisheit und Torheit.* Tubingue, J. C. B. Mohr, 1959, VI-299 p. 28,70 marks.

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
Administrateur-Délégué : LOUIS CASTERMAN, Tournai.

Imprimé en Belgique — *Printed in Belgium.*